

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



TESIS DOCTORAL

**Objetividad e idealidad en Husserl : (la polémica contra el
relativismo)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Fernando Luis Peligero Escudero

DIRECTOR:

Antonio Millán Puelles

Madrid, 2015

Fernando Luis Peligero Escudero



x-53-000228-4

**OBJETIVIDAD E IDEALIDAD EN HUSSERL
(LA POLEMICA CONTRA EL RELATIVISMO)**

**Departamento de Filosofía e Historia
de los Sistemas Filosóficos
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Complutense de Madrid
1986**



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 25/86

© Fernando Luis Peligero Escudero
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 28015 Madrid
Madrid, 1986
Xerox 9400 X 721
Depósito Legal: M-24.426-1986

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

SECCION DE FILOSOFIA

OBJETIVIDAD E IDEALIDAD EN HUSSERL

(La polémica contra el relativismo)

Tesis presentada para optar
al grado de Doctor por

Fernando Peligero Escudero

Director: Cat.Dr.D. Antonio Millán Puelles

Madrid, curso de 1973-4

I N D I C E

	<u>Pág.</u>
PROLOGO	2

INTRODUCCION

Husserl y la crisis filosófica de su tiempo

& 1. La crisis filosófica de la segunda mitad del Siglo XIX	8
& 2. El neokantismo	9
& 3. El positivismo y el psicologismo	11
& 4. La reacción contra la actitud científicista	16
& 5. Husserl y la filosofía de su tiempo.....	22

PARTE PRIMERA

La polémica contra el psicologismo lógico

Capítulo I.- Psicologismo lógico y psicologismo transcendental

& 6. El psicologismo lógico y la negación de la objetividad	27
& 7. Psicologismo transcendental y fenomenología transcendental	32
& 8. Fenomenología transcendental y psicología fenomenológica	35
& 9. La crítica husserliana al psicologismo lógico	51

Capítulo II.- La concepción de la lógica como arte

& 10.- La tesis psicologista	55
------------------------------------	----

	<u>Pág.</u>
& 11. El carácter normativo de la lógica	58
& 12. Los fundamentos teóricos del arte lógico	68
Capítulo III.- Los prejuicios del psicologismo lógico	
& 13. La confusión de las leyes lógicas puras con las normas lógicas	84
& 14. El desconocimiento del doble significado, lógico y psicológico, de algunos términos	97
& 15. La lógica como teoría de la evidencia...	119
Capítulo IV.- Las consecuencias empiristas del psicologismo lógico	
& 16. La fundamentación de leyes exactas en leyes vagas	134
& 17. La reducción de las leyes exactas del pensamiento a sus leyes <u>naturales</u> exactas	136
& 18. El doble carácter psicológico de las leyes lógicas	142
Capítulo V.- El psicologismo y el principio de contradicción	
& 19. La refutación de la formulación de Stuart Mill	151
& 20. Crítica a otras interpretaciones psicologistas	159
& 21. Objeciones a la interpretación del principio de contradicción como ley natural del pensamiento y ley normal de su regulación lógica.	164

III

Pág.

Capítulo VI.- La interpretación psicologista de la silogística

- & 22. Argumentos contra esta concepción 169
& 23. Refutación de la tesis de Heymans 173

Capítulo VII.- El psicologismo como relativismo escéptico

- & 24. Determinación conceptual del escepticismo lógico-noético 177
& 25. El relativismo como escepticismo lógico 182
& 26. El psicologismo lógico como relativismo 192

Capítulo VIII.- Objetividad, idealidad y el problema del absolutismo lógico

- & 27. Objetividad e idealidad de la esfera lógica 209
& 28. Sentido y límites del absolutismo lógico de Husserl 226
& 29. La fundamentación de la lógica formal en la lógica trascendental 232
& 30. Crítica del absolutismo lógico de Husserl 244

PARTE SEGUNDA

La crítica del historicismo

Capítulo IX.- Historicismo y filosofía

- & 31. Historicismo y escepticismo 254
& 32. El pensamiento de Dilthey sobre el concepto de filosofía en Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos. 261

Pág.

& 33. La concepción historicista en <u>La esencia de la filosofía</u>	288
---	-----

Capítulo X.- Fenomenología y filosofía

& 34. El concepto de fenomenología	331
& 35. La filosofía como ciencia estricta	342
& 36. La filosofía como autorreflexión de la humanidad	344

Capítulo XI.- Historicismo y fenomenología

& 37. La crítica de Husserl a la concepción historicista de la filosofía	355
& 38. Análisis de la réplica de Dilthey	357
& 39. El relativismo historicista y el relativismo de la filosofía como autorreflexión de la humanidad	361
& 40. Afinidades entre el historicismo de Dilthey y la fenomenología de Husserl	367

Capítulo XII.- Filosofía de la cosmovisión y filosofía como ciencia estricta

& 41. La filosofía de la cosmovisión	370
& 42. Crítica de la filosofía de la cosmovisión	374
& 43. Valor y función de la filosofía de la cosmovisión y de la filosofía como ciencia estricta.	382

PARTE TERCERA

La refutación de las teorías empiristas de la abstracción

Capítulo XIII.- La hipótesis psicológica del universal

	<u>Pág.</u>
& 44. La teoría empirista de la abstracción ..	386
& 45. Doctrinas erróneas sobre el universal ..	388
& 46. La teoría de las ideas abstractas de Locke	390
& 47. La crítica de Husserl	391
Capítulo XIV.- La abstracción como resultado de la atención	
& 48. El nominalismo y sus diversas modali- dades	402
& 49. La teoría de la abstracción de Stuart Mill	403
& 50. Objeciones de Husserl	404
& 51. La abstracción como fuerza generaliza- dora	413
& 52. Argumentos contra esta teoría	415
Capítulo XV.- La abstracción como idea repre- sentante	
& 53. La abstracción como artificio destinado a economizar pensamiento	424
& 54. Pensamiento e intuición sensible	425
& 55. Los conceptos como sustitutos-represen- tantes de las representaciones intuitivas singulares	426
& 56. Representación universal y representación singular	431
& 57. La abstracción como idea representante y la negación de los objetos universales .	436

	<u>Pág.</u>
Capítulo XVI.- La teoría de la <u>distinctio rationis</u>	
& 58. La explicación psicológica de la idea singular como sustituto-representante ..	443
& 59. Los círculos de semejanza de una representación singular	447
& 60. La oposición de Husserl a la teoría de la <u>distinctio rationis</u>	450
& 61. El escepticismo de Hume y su refutación	454
E P I L O G O	462
BIBLIOGRAFIA	472

PROLOGO

P R O L O G O

No fue tarea fácil, cuando las circunstancias exteriores e incluso interiores se oponían al sosiego especulativo, concebir la presente tesis doctoral. La inquietud provocada por la masa estudiantil, la incertidumbre académica, la acelerada transmutación de valores que experimenta nuestra sociedad, no creaban un clima propicio para la actividad filosófica. Súmese a ello la crisis filosófica en que se halla envuelta la sociedad occidental de nuestros días por influjo del neopositivismo, del pragmatismo y del sociologismo de la Escuela de Frankfurt.

Ante el escepticismo que en la vida práctica y en la teórica me acechaba, acudí, en busca de ayuda, a uno de los grandes creadores del pensamiento contemporáneo. Así nació la presente obra sobre Objetividad e idealidad en Husserl. La polémica contra el relativismo. También el fundador de la corriente fenomenológica se encontró en su tiempo ante una de las crisis filosóficas más agudas de la Humanidad. Pero, lejos de sentirse arrastrado por la pleamar de contradicciones que el psicologismo lógico, el historicismo y el empirismo encerraban, se irguió con dignidad contra los movimientos filosóficos en boga y clamó por una

vuelta de la humanidad europea a sus orígenes invocando el regreso de la razón a su propio ser. Y, al mismo tiempo que bebía en las fuentes del pasado, abría fecundas rutas para el pensamiento del futuro.

Es el "olvido de la razón" la causa de que el pensamiento occidental de finales del Siglo XIX se sintiera extraño de sí mismo. La "alienación" padecida por la humanidad europea en esta época, que ha renacido con fuerzas inusitadas en nuestro tiempo, pudo desarraigarse entonces y puede desaparecer ahora radicalmente por una vuelta de la razón a sus propios fueros. Pero la racionalidad en la que Occidente puede volver a encontrarse a sí mismo y en la que el filósofo se eleva a un grado de responsabilidad universal únicamente puede lograrse sobre la base de la objetividad.

Estas ideas han sido norte y meta del presente trabajo. Los esfuerzos realizados quedarían recompensados si algunas de estas voces, que hace decenios fueron pronunciadas, se oyesen, aunque sólo fuere allá en la lejanía.

Agradezco especialmente los consejos del Director de la tesis, Cat. Dr. D. Antonio Millán Puelles, siempre dispuesto con su magisterio a orientaciones

oportunas, la ayuda del Excmo. Sr. Rector de la Universidad Complutense de Madrid, Cat. Dr. D. Angel González Alvarez, la cual me permitió gozar de una beca de "Formación de Personal Investigador" del Ministerio de Educación y Ciencia y, finalmente, las observaciones del Director del Husserl-Archiv an der Universität Köln, Herr Prof. Dr. Ulrich Claesges, y del "círculo fenomenológico de Colonia", a cuyas sesiones asistí durante el Curso de 1971-2.

S I G L A S

- A.P.S. : Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuscripten 1918-1926. Hrsg. von Margot Fleischer. (Husserliana, XI). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- C.M. : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hrsg. und eingel. von S. Strasser. (Husserliana, I). 2. Aufl.. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963.
- F.T.L. : Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1929 (10), 1-298.
- Ideen I : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. von Walter Biemel. (Husserliana, III). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- I.Ph.: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Hrsg. und eingel. von Walter Biemel. (Husserliana, II). 2. Aufl.. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1958.
- Krisis : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und

die transzendente Phänomenologie. Eine
Einleitung in die phänomenologische Philosophie.
Hrsg. von Walter Biemel. (Husserliana, VI). 2.
Aufl.. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1969.

L.U. : Logische Untersuchungen. 3 Bd.. 5. Aufl..
Tübingen, Max Niemeyer, 1968.

Phä. Psy. : Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen
Sommersemester 1925. Hrsg. von Walter Biemel.
(Husserliana, 9). Den Haag, Martinus Nijhoff,
1962.

Phi. Arith. : Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden
Texten (1890-91). Hrsg. von L. Eley. (Husserliana,
XII). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

Ph. S. W. : Philosophie als strenge Wissenschaft. Erste
deutsche Buchausgabe. Mit Inhaltanalyse, Nachwort
und Anhang vom Hrsg. Wilhelm Szilasi. (Quellen
der Philosophie). Frankfurt a. M., Vittorio
Klostermann, 1965.

7

INTRODUCCION

HUSSERL Y LA CRISIS FILOSOFICA DE SU TIEMPO

81. La "crisis filosófica" de la segunda mitad del siglo XIX.

La aparición de la fenomenología de Husserl representa uno de los acontecimientos filosóficos más importantes de finales del siglo pasado y primera mitad del actual, influyendo aún de modo directo o indirecto en el panorama filosófico de nuestro tiempo.

Esta importancia se debe a que la fenomenología husserliana hace salir a la filosofía de la crisis en que se encuentra a finales del siglo XIX, abriendo las puertas al florecimiento filosófico de la primera mitad de nuestro siglo. Diversos sistemas filosóficos, como los de Scheler, Hartmann y Heidegger, inspirados inicialmente en la fenomenología de Husserl, se suceden con una rapidez inusitada. Esta fecundidad no la dejó de reconocer Ortega y Gasset : "El pensamiento de Husserl ha sido el de más vasto influjo en este medio siglo, cuya divisoria del otro medio dentro de unos pocos días cabalgaremos..." (1).

A finales del siglo pasado, los grandes sistemas especulativos de Hegel y Schopenhauer estaban ya en -

(1) Ortega y Gasset, El hombre y la gente. Obras Completas, vol. VII. Madrid, Revista de Occidente, 1961, p.161.

decadencia en Alemania. Por otra parte, la filosofía académica, en la que se formó Husserl y contra la que después polemizó, ignoraba oficialmente el pensamiento de Marx y el de Nietzsche, que surgieron y se desarrollaron en medios ajenos a los universitarios.

La "crisis filosófica" de la segunda mitad del siglo pasado apareció como una derivación lógica del predominio, en aquellos tiempos, de varias corrientes diversas : el positivismo, la escuela neokantiana de Marburgo, el evolucionismo de Spencer y la tendencia a considerar la psicología no sólo como ciencia independiente, separada de la filosofía a imagen de las demás ciencias positivas, sino también constituida como ciencia fundamental. Todos estos sistemas, a pesar de su diversidad, tenían varias características en común: el culto a las ciencias positivas y a los hechos, el relativismo filosófico y la negación de la filosofía en su sentido tradicional; en resumen, su actitud anti metafísica.

&2. El neokantismo.

La escuela neokantiana de Marburgo coincide con el positivismo al presuponer la validez absoluta de las ciencias positivas. Para Cohen la ciencia natural

es el único fundamento válido para la reflexión filosófica, que es una reflexión de "segundo grado". La misma concepción de la filosofía puede encontrarse también en García Morente, cuando en el año 1917 afirma: "El objeto sobre el que va a versar nuestra reflexión no es ya el mundo sensible que se nos ofrece en la apariencia, sino el conocimiento que de ese mundo hemos adquirido y los métodos que nos han servido para adquirirlo; nuestra reflexión ahora tiene por objeto nuestra reflexión anterior; es, pues, una reflexión sobre la reflexión, una - reflexión en segundo grado, diríamos. Si a la primera la llamábamos ciencia, a la segunda la llamaremos filosofía, y diremos que la filosofía es la reflexión sobre la ciencia, la crítica de la razón" (1).

Hasta tal punto los espíritus de esta época están influidos por el positivismo reinante, por la actitud "cientificista" que el neokantiano Lange llega a afirmar que la clásica distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí es una distinción del espíritu y que, por consiguiente, no existe más que en él mismo. Sólo hay una realidad, la de los fenómenos, y su conocimiento no es problema alguno. Por tanto, la crítica o teoría

(1) García Morente, La filosofía de Kant. 2ª. ed.. Madrid, Colección de Filósofos Españoles y Extranjeros, 1961, p.17.

del conocimiento debe desaparecer en su sentido tradicional, por no ser el problema del conocimiento un verdadero problema, sino un pseudo-problema. Con esta supresión no queda ningún reducto que pueda justificar la existencia de la metafísica.

&3. El positivismo y el psicologismo.

El positivismo llega igualmente, si bien por caminos diferentes, a esta misma actitud antimetafísica. Para Comte, el estadio metafísico es sólo uno de aquellos por los que ha pasado la Humanidad antes de instalarse de forma definitiva en el estadio positivo, en el que la filosofía, al tener por objeto la totalidad de los fenómenos en sus internas antikulaciones y la jerarquía de los mismos, se convierte en filosofía positiva; es decir, en teoría y clasificación de las ciencias.

Hay en el positivismo una restricción del objeto de la filosofía como consecuencia de una limitación previa de la objetividad del conocimiento. Ya Zubiri constató con gran precisión esta restricción del objeto de la filosofía operada en el positivismo: "De esta suerte, la filosofía, que desde Aristóteles había sido la ciencia del ente en cuanto tal y en su totalidad, recibe

ahora una nueva determinación precisa. Con Kant el ente había cedido el paso a algo más restringido: el objeto. Con Comte tenemos una restricción del objeto a hecho y a hecho científico" (1).

Pero, ¿qué entiende el positivismo de Comte por hecho, cuya totalidad es el objeto de la filosofía?. Sigamos, a grandes líneas, la caracterización hecha por Zubiri.

En primer lugar, hecho es lo que se manifiesta. Y como el manifestarse se denomina en griego $\phi\alpha\iota\sigma\mu\alpha$, lo que se manifiesta se llama fenómeno. Todo hecho es un fenómeno.

En segundo lugar, hecho es algo que está ahí, al go con lo que el hombre se encuentra. Si hay fenómenos que se ocultan al hombre, éstos no pueden ser llamados hechos ni tomados por tales.

En tercer lugar, hecho es el fenómeno en cuanto observable. Todo lo que sub-yace tras el fenómeno y, - por tanto, no es directamente observable no debe ser considerado como hecho.

(1) Zubiri (X), Cinco lecciones de Filosofía. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, p.147;141-145.

En cuarto lugar, hecho no es sólo el fenómeno observable, sino aquél, exclusivamente aquél, que ha de poder ser verificado por los demás. El hecho ha de ser verificable.

Por último, para que los hechos sirvan de base a la ciencia positiva, han de ser observables y verificables con precisión máxima. Esta se logra aplicando el método científico. Es entonces cuando puede hablarse de objetividad.

Hay, en resumen, en Comte una identificación de lo real con lo dado y de lo dado con el orden de los fenómenos físicos: una reducción del ámbito del conocimiento científico.

Junto a esta limitación del ámbito del conocimiento científico hay, en el saber positivo, un doble relativismo respecto a su objetividad, por oposición al carácter de saber absoluto que poseen las filosofías pertenecientes al estadio teológico y metafísico. Este relativismo viene impuesto, por una parte, por el carácter mismo de los hechos conocidos, y, por otra, por su conocimiento, por el modo con que el hombre se enfrenta con ellos.

Ningún hecho presenta, según Comte, un carácter

absoluto. No hay ningún hecho aislado, sino que todo hecho es tal por su relación con los demás. Todos los hechos remiten a otros, presentándose únicamente cuando los otros se presentan. La naturaleza no consiste en un conjunto de cosas, sino en un sistema de relaciones. Todas estas relaciones se fundamentan en la relación universal de la naturaleza, la de la invariabilidad de su orden.

Pero, además, todo hecho es relativo porque está constituido por la forma con que el hombre se enfrenta con ellos. Y como el hombre se enfrenta con los hechos por medio de sus sentidos, puede afirmarse que todo hecho es tal por relación a los sentidos, los cuales, a su vez, no son órganos de una facultad de la substancia humana; sino fenómenos enlazados con otros fenómenos mentales. El hombre no es una substancia con diversas facultades, cada una de las cuales tuviera sus propios actos, sino un sistema de fenómenos enlazados entre sí. Esta relación de los hechos a los sentidos hace pensar que, si el hombre careciera del sentido de la vista, no existirían, por ejemplo, los fenómenos astronómicos ni, por tanto, la ciencia que les corresponde, la astronomía. Los hechos serían diferentes igualmente en el supuesto de que el hombre contara con más sentidos. Por encima de este relativismo de los hechos, a causa de su intrínseca referencia a los sentidos humanos, hay

otro relativismo concerniente a la relación que mantienen con la razón, que es la que ordena la experiencia según relaciones de semejanza y filiación. Los hechos no sólo no están en sí mismos aislados unos de otros, sino que el hombre siente la imperativa necesidad de organizarlos con su razón relacionándolos entre sí.

El positivismo establece, por consiguiente, una doble limitación en el área del conocimiento científico: en primer lugar, reduce todas las realidades a lo dado y lo dado a los hechos o fenómenos físicos; y, en segundo lugar, limita, relativizándola, la objetividad del conocimiento.

¿Pero cómo dar explicación entonces de aquellas ciencias que, como la lógica, la ética o incluso la matemática, no pueden ser consideradas inicialmente como ciencias de hechos?. Es en la solución de este problema, donde va a surgir la nueva orientación del positivismo: el psicologismo. Así como el positivismo de Comte reduce la realidad toda al orden de los fenómenos físicos, el psicologismo admite la existencia de fenómenos psíquicos junto a la de los físicos. Y, constituida la psicología como ciencia que estudia tales fenómenos, intenta reducir a ella todas las disciplinas normativas. Estas quedan fundamentadas exclusivamente en una ciencia

de hechos. Puesto que a cada disciplina normativa le corresponde una fundamentación psicológica propia, puede hablarse de un psicologismo matemático, lógico, lingüístico, epistemológico y ético. También existe, en resumen, en el psicologismo una limitación de la extensión del conocimiento al orden de los fenómenos, si bien no sólo se reconoce la existencia de los fenómenos físicos, sino también la de los fenómenos psíquicos.

& 4. La reacción contra la actitud científicista.

En la época en que Husserl inicia su actividad filosófica, en la década de 1880, aunque sigue predominando la actitud científicista y Avenarius y Mach están en el apogeo de su producción científica, se inicia ya, tanto en Francia como en Alemania, una reacción contra esta actitud.

En Francia, la demostración de Boutroux de la contingencia de las leyes de la naturaleza suponía una dura crítica a la idea que de la ciencia natural tenía el positivismo y a la actitud en él basada. La ciencia natural, tenida hasta ese momento por incuestionablemente cierta, perdía, por obra de tal crítica, su carácter de ciencia uniforme. También Poincaré criticó los conceptos de ley y de hecho científico al introducir

la noción de convención. Admitir la contingencia o convencionalidad en las leyes de la naturaleza equivale a presuponer la relatividad de la ciencia positiva, a restaurar la necesidad de una crítica de la experiencia y del conocimiento y, en resumidas cuentas, a iniciar el regreso al sujeto cognoscente.

En Alemania, Windelband, Rickert y Dilthey, procedentes de la corriente neokantiana, mostraban, sin embargo, que las ciencias humanas no deben constituirse tomando por imagen las ciencias de la naturaleza. Pero, en el fondo, no estaban tan lejos del espíritu de la filosofía kantiana como a simple vista pudiera parecer. El mismo Dilthey reconoció que el impulso inicial de su filosofía consistió en intentar completar la crítica de la razón pura con una crítica de la razón histórica, es decir, de la razón forjadora de las ciencias del espíritu.

Windelband aborda el problema en su ensayo Histo-
ria y ciencia natural, que data de 1894. La base de su concepción de la historiografía es la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Las ciencias naturales son ciencias nomotéticas, ya que tienen por -finalidad el descubrimiento de las leyes que regulan los hechos. Las ciencias del espíritu son ciencias idiográ-
ficas por versar sobre lo singular tal y como ha sido

determinado históricamente y son ciencias esencialmente históricas que tienen por finalidad revivir el pasado en sus peculiares características individuales. Aquellas - son, por tanto, ciencias de leyes, orientadas por medio de la abstracción hacia lo universal; estas últimas son ciencias de hechos, dirigidas por la intuición hacia lo singular. Pero la diferencia entre ambas ciencias es solamente una diferencia metodológica. Las ciencias naturales y las ciencias del espíritu pueden, a pesar de su diversidad, versar sobre un mismo objeto. Lo que las diferencia no es, por consiguiente, su objeto, sino el método adoptado.

La distinción establecida por Windelband entre ciencias naturales y ciencias del espíritu tiene su prolongación y comentario en la obra de Rickert Los límites de la formación de los conceptos científicos. Introduc-ción lógica a las ciencias históricas. También la distinción entre ciencias naturales y ciencias históricas es, para Rickert, una distinción metodológica. La misma realidad empírica puede ser estudiada ya como naturaleza, ya como historia. Es estudiada como naturaleza cuando se la considera respecto a lo universal y ello tiene lugar al investigar las leyes generales bajo las cuales caen los casos singulares. Se constituye en historia si se la considera como algo singular e individual. Pero, sin embargo, no todo lo singular e individual es objeto de la investigación histórica, sino solamente aquellos

sucesos individuales, que, por tener especial importancia y significación, reclaman ser seleccionadas por el historiador. Ahora bien, éste no obra guiado por motivos subjetivistas en la selección que efectúa. Por el contrario, reconstruye los hechos considerando únicamente el valor que encierran. El valor es aquel presupuesto, que, lejos de ser creado por la historia, es reconocido por ella. La fundamentación de las ciencias históricas en los valores es lo que permite, según Rickert, escapar del historicismo, que conduce en todas sus formas al relativismo y al nihilismo.

La finalidad principal del historicismo de Dilthey es también establecer la diversidad entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, y determinar la naturaleza y método de unas y otras. El objeto de las ciencias del espíritu es la realidad humana entendida como el mundo histórico-social. A diferencia de lo que ocurre con la naturaleza, que siempre permanece como algo extraño y externo, el mundo de la realidad humana, el mundo histórico-social, puede ser comprendido desde dentro. Por ello, las ciencias del espíritu reclaman un método diferente del de las ciencias de la naturaleza. Su método no puede ser el metafísico y apriorístico, puesto que no se trata de determinar el significado final de la historia, sino de captar la relación en que el hombre se encuentra con su realidad histórica.

El método de las ciencias históricas no puede ser otro que el analítico y descriptivo de la psicología. La integración de los diversos fragmentos de la realidad humana, descritos psicológicamente, con la realidad vivida constituye la vivencia (Erlebnis), que es el instrumento para la comprensión del hombre como realidad histórica-social. Ahora bien, puesto que las vivencias tienen tres aspectos (vida, expresión y comprensión), las ciencias del espíritu sólo pueden ser ciencias si adoptan un procedimiento que articule los tres aspectos de la vivencia. Las ciencias de la naturaleza, por el contrario, reducen los fenómenos de la naturaleza exterior a relaciones de espacio, tiempo y movimiento. La naturaleza misma es concebida como un orden sometido a leyes.

Pero, las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza no sólo son ciencias diversas por el método adoptado, sino también por el objeto sobre el que versan. La tendencia por cuya virtud cada grupo de ciencias construye su objeto es diversa en unas ciencias y en otras. La tendencia que construye el objeto de las ciencias naturales es una tendencia hacia lo abstracto. Por ello, las ciencias de la naturaleza tienen por finalidad aprehender los conceptos abstractos a partir de los fenómenos naturales. La misma naturaleza es concebida como una conexión de los conceptos abstractos subyacentes en los fenómenos naturales. La tendencia que -

construye el objeto de las ciencias del espíritu es una tendencia hacia la conexión de un mundo espiritual, conexión que es vivida y comprendida. Así pues, la articulación de la vida, expresión y comprensión (los tres aspectos de la vivencia) construye el objeto de las ciencias del espíritu, el mundo histórico. Este es un mundo de estructuras que tienen un fin inmanente. Lo característico de la estructura es que tiene un centro de referencia en sí misma. De este modo, las diversas épocas históricas son concebidas como horizontes cerrados. Es la autocentralidad de las estructuras lo que permite - comprender la finitud de las diferentes épocas y su sucesión. Puesto que en cada época hay una referencia a la precedente, cuyos efectos y fuerzas activas ha recibido, y a la siguiente, a la que ya está preparando y anunciando, la autocentralidad de la estructura determina, en último término, su historicidad.

En resumen, en el pensamiento de Dilthey quedan plenamente diferenciadas las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza. Cada una de estas dos clases de ciencias tiene su método peculiar y su propio objeto.

Por otra parte, hay otra tendencia que, en completa oposición al naturalismo psicológico, va a influir directamente en Husserl. Es la orientación de Brentano.

Inspirado en Aristóteles, da nuevos rumbos a la psicología de su tiempo. Su concepto de intencionalidad como - característica esencial de todos los fenómenos psíquicos, que él descubre al comparar la percepción interna y la observación ilusoria; su concepto de evidencia, fundado en la afirmación de que nadie puede dudar de que exista el estado psíquico que en sí mismo percibe y de que exista tal y como él lo percibe, y la exigencia del retorno al sujeto psicológico para describir sus fenómenos, encontraron muy pronto eco en la fenomenología de Husserl, aunque convenientemente modificados. La escuela iniciada por Brentano y continuada por Stumpf y Meinong, los cuales estudiaron el campo de la conciencia y los diversos modos de ésta en su relación con el objeto, si bien permanece en los límites de la psicología, sin embargo "circunscribe de alguna forma el lugar de la fenomenología husserliana y la prepara" (1).

&5. La posición de Husserl ante la "crisis filosófica" de su tiempo.

Una crítica al positivismo puede hacerse dirigién

(1) Kelkel y Schérer, Husserl, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris, Presses Universitaires de France, 1964, p.25.

dola a una de sus manifestaciones. Si se muestra que hay una esfera del ser no reductible ni a los fenómenos físicos, ni a los fenómenos psíquicos, y que se nos da con la misma objetividad y evidencia que aquéllos, aunque en diferente modo de conocimiento, queda rechazado no sólo el psicologismo, sino también el positivismo. Y ésta fué la tarea que Husserl se impuso en las Investigaciones lógicas. Conducido por ella, intenta demostrar que el psicologismo lógico y lingüístico es una doctrina radicalmente falsa porque la lógica y la gramática general tienen por objeto una esfera ideal irreductible a la del objeto de la psicología. Más tarde, Max Scheler también sometió a crítica el psicologismo moral mostrando la autonomía de los valores morales y, por tanto, su independencia respecto de los fenómenos psíquicos.

La crítica al psicologismo tiene dos aspectos en la obra de Husserl. El primero podría denominarse negativo por ser una demostración por reducción al absurdo. Consiste en hacer ver las inconsecuencias y contradicciones en que desemboca el psicologismo lógico y sus diversas modalidades. Si se niega la independencia de las leyes lógicas respecto de las leyes psicológicas, la existencia del ser ideal, se cae en el contrasentido del escepticismo. Hay, por tanto, que reconocer la existencia del ser ideal. El segundo aspecto de la crítica es positivo o mostrativo. Consiste en mostrar la objetividad del ser ideal y su irreductibilidad al fenómeno físico o psíquico.

En la segunda parte se recoge la polémica surgida entre el historicismo de Dilthey y la fenomenología de Husserl. Así como en la primera parte se refuta el relativismo psicologista recurriendo a la objetividad del ser ideal y el tema de la objetividad del conocimiento en general quedaba, como piedra de apoyo de toda la refutación, en el fondo de la polémica; en la segunda parte la controversia entre el historicismo de Dilthey y la fenomenología de Husserl se establece directamente sobre la base de la objetividad del conocimiento científico. El historicismo, al admitir el relativismo de la filosofía, puesto que es explicada desde el hecho histórico y psicológico, está negando su valor objetivo y absoluto. El escepticismo es su última consecuencia. En oposición a esta tesis, Husserl defiende la autonomía de la filosofía, la cual no debe tomar de ninguna otra ciencia ni su método ni sus fundamentos. La filosofía, para tener valor objetivo y absoluto, ha de ser ciencia: ciencia estricta y rigurosa.

Tampoco la filosofía de la cosmovisión, a pesar de presentarse como una filosofía científica, que unifica en una visión totalizadora los resultados de todas las ciencias positivas, es en rigor una ciencia estricta. Le falta autonomía y le sobra dependencia. De otra parte, no es la filosofía de la cosmovisión, sino la filosofía como ciencia estricta la que puede satisfacer -

la necesidad del hombre de dar una respuesta de validez universal a los enigmas del mundo y de la vida. La razón es sencilla: la filosofía de la cosmovisión, por ser relativa a una cultura y a una época determinada, sólo puede satisfacer parcialmente la necesidad citada de la Humanidad.

La tercera parte contiene la crítica de Husserl a las teorías modernas de la abstracción, de las cuales mana el psicologismo lógico. Si éste representa una naturalización de la conciencia, una reducción del ser - ideal al hecho fáctico y contingente, el empirismo, al presentar una explicación psicológica del conocimiento y al olvidar los análisis descriptivos del mismo, se ve enredado en dificultades que ponen en peligro la objetividad y universalidad del conocimiento científico y acaba desembocando en el escepticismo filosófico. La objetividad y universalidad del conocimiento científico únicamente pueden salvarse mediante una auténtica teoría de la abstracción, es decir, mediante una teoría de la abstracción que nos eleve al ámbito de lo ideal y que, dejando a un lado las explicaciones psicológicas del - acto de conocer, fije sus anclas en el contenido del conocimiento intelectual.

PARTE PRIMERA

LA CRITICA DEL PSICOLOGISMO LOGICO

CAPITULO I

PSICOLOGISMO LOGICO Y PSICOLOGISMO TRANSCENDENTAL

- &6. El psicologismo lógico y la negación de la objetividad.

La controversia que Husserl mantuvo contra el psicologismo lógico no es algo accidental para su teoría de la objetividad. Polemizar contra el psicologismo lógico significa para él intentar demostrar la falsedad de aquella doctrina que limita todas las objetividades del conocimiento, como sucede en el sistema de Hume, o bien cualquier especie de objetividad cognoscible con evidencia, reduciéndolas a los fenómenos psíquicos. Por tanto, en la misma noción del psicologismo lógico va implícita la negación de la objetividad del conocimiento, que queda diluída en meras vivencias subjetivas y temporales (1).

La polémica husserliana contra el psicologismo debe entenderse en un doble nivel: lógico y transcendental. Este doble nivel viene determinado por el doble concepto de psicologismo que Husserl intenta rechazar: el psicologismo lógico y el psicologismo transcendental.

(1) F.T.L., p.151

En los "Prolegómenos a la lógica pura" Husserl rechaza exclusivamente el psicologismo lógico sin poder aún resolver el problema del psicologismo transcendental, lo cual sólo es posible tras el descubrimiento de la filosofía transcendental, cuyo camino ya preparaban las investigaciones "fenomenológicas" del tomo II de las Investigaciones lógicas. Años más tarde, interpretando la intención que anima esta obra, afirma - Husserl: "Es sorprendente que los 'Prolegómenos a una lógica pura' hayan sido considerados como una simple eliminación del psicologismo, sin observar que en ninguna parte se hablaba del psicologismo a secas (como error epistemológico universal), sino de la psicologización de las formaciones significativas irreales que constituyen el tema de la lógica. Yo mismo no pude superar completamente en aquella época la oscuridad, - aún hoy general, acerca de ese problema del psicologismo epistemológico que atañe al sentido fundamental de toda la filosofía transcendental (incluida en ella la llamada teoría del conocimiento); con todo, precisamente las investigaciones 'fenomenológicas' del tomo II, por cuanto allanaban el camino de una fenomenología transcendental, franqueaban a la vez el necesario acceso al planteamiento y a la superación radical del problema del psicologismo transcendental" (1).

(1) F.T.L., p.136

Puesto que es necesario analizar esta doble faceta del psicologismo para situar con exactitud la polémica que Husserl lleva a cabo contra el psicologismo lógico en los "Prolegómenos a la lógica pura", expondremos a continuación con brevedad las líneas generales del psicologismo lógico y del psicologismo transcendental.

El psicologismo lógico consiste en reducir la lógica a la psicología, en fundamentar la lógica, entendida como arte, únicamente en la psicología, ciencia que le suministra su contenido teorético. La lógica sería, por tanto, una parte de la psicología, una mera tecnología de la razón, que tomaría exclusivamente de esta ciencia el contenido teorético de sus proposiciones (1). En la polémica existente a lo largo del siglo XIX entre psicologistas y logicistas latía oculto el problema de la jerarquía de las ciencias como concreción de un problema más amplio: el de la articulación y jerarquía de los diferentes niveles de la realidad. La psicología - es para el psicologismo de esta época la ciencia que no se fundamenta en ninguna otra, pero en la que se basan todas las demás; la ciencia original y originaria. Del mismo modo que hay un psicologismo lógico, ético, estético, lingüístico y matemático, lo mismo podría hablarse

(1) L.U. I, p.51.

de psicologismo en todas las restantes ciencias objetivas (1). Pero, además, si el psicologismo lógico sostiene la fundamentación y reducción de la lógica a la psicología, la formulación de los principios lógicos sólo puede hacerse sobre bases subjetivas, es decir, desde la subjetividad humana y desde un determinado estado de su conciencia. El psicologismo lógico lleva implícito, como consecuencia, un relativismo escéptico. Por otra parte, si el psicologismo lógico intenta disolver las objetividades ideales en los procesos psíquicos, debe desembocar en una serie de consecuencias empíricas: la lógica queda fundamentada en una ciencia de hechos conocidos por la experiencia y los principios lógicos en unas leyes, que, por ser generalizaciones de la experiencia, no son leyes exactas, sino vagas.

En la crítica negativa que Husserl hizo al psicologismo lógico late, bajo las inconsecuencias en que éste cae, la necesidad de reconocer la esfera de las objetividades ideales y de las verdades ideales que les conciernen. Salvar esta esfera ideal de objetividades y verdades es, al mismo tiempo, el nervio y la meta de su polémica. Ello ya fué expuesto con rigor por Millán Puelles: "Fracaso y crisis del subjetivismo psicologista. Pero, a la vez, captación de un tipo de entidad que se aparece, justamente por ese fracaso y esa crisis, radicalmente irreductible al tratamiento del método psico-

(1) F.T.L., pp. 135-6

lógico. Tal tipo de entidad son los 'contenidos' del pensamiento, a saber: lo objetivo entendido en el pensar" (1). Y el mismo Husserl dice expresamente años más tarde, cuando vuelve a considerar los motivos que le impulsaron a redactar los "Prolegómenos a la lógica pura" en el curso sostenido en el semestre de verano de 1925: "Es útil para nuestros fines, si, no obstante, hago ahora resaltar que en las consideraciones sistemático-críticas previas del primer tomo de las Investigaciones lógicas debió ser defendida con rigor una doble especie de cosas: 1ª) contra el psicologismo lógico la irrealdad - hace poco comentada y, sin embargo, la objetividad, el ser ideal idéntico de tales objetos, como lo son conceptos, enunciados, raciocinios, verdades, demostraciones verdaderas, etc...; 2ª) y en relación próxima a lo recientemente dicho: hay inherentes a las objetividades ideales verdades puramente ideales que no enuncian nada sobre el mundo, sobre lo real" (2). Estas afirmaciones bastan para mostrar que la polémica contra el psicologismo lógico no debe ser considerada como algo accidental, sino como la fuente misma de donde mana la teoría husserliana de la objetividad ideal.

(1) Millán Puelles (A.), El problema del ente ideal. - Un examen a través de Husserl y Hartmann. Madrid, C.S.I.C., Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1947, p.24.

(2) Phä.Psy., pp.22-3; también en F.T.L., p.135.

87. Psicologismo transcendental y fenomenología transcendental.

No menos importancia concede Husserl a la crítica del psicologismo transcendental. Pero en su concepción acerca del sentido y alcance del mismo nos encontramos con un círculo hermenéutico aparente, que es necesario abordar y resolver. Por una parte, Husserl afirma, como ya quedó expuesto más arriba, que solamente la fenomenología transcendental puede superar el problema del psicologismo transcendental. Da tanta importancia al hecho de que la fenomenología transcendental resuelve el problema del psicologismo que, a la hora de ensayar una definición de la fenomenología en El artículo para la Enciclopedia Británica, afirma: "Por 'fenomenología' se entiende un movimiento filosófico nacido a finales del siglo pasado, que ha puesto sus miras en una nueva fundamentación radical de una filosofía científica y a su través de todas las ciencias. Pero fenomenología significa también una nueva ciencia fundamental que sirve a estas metas, donde se separan fenomenología psicológica y transcendental" (1). La fenomenología transcendental, al separar fenomenología psicológica y filosofía transcendental, da la solución al problema del psicologismo transcendental. Pero, por otra parte,

(1) Phä.Psy., p.237.

el psicologismo transcendental es el que ha detenido la marcha progresiva de la filosofía moderna, es decir, de la filosofía transcendental. A este respecto dice Husserl: "Precisamente aquí se encuentra la última explicación y superación del psicologismo transcendental, el cual ha confundido y paralizado toda la filosofía moderna" (1). Deshacer el equívoco en que cae el psicologismo transcendental significa, por tanto, establecer las bases sobre las que se levanta la fenomenología como filosofía transcendental. En resumen, el círculo hermenéutico mencionado consiste en lo siguiente: de un lado, la fenomenología transcendental resuelve el problema del psicologismo transcendental, y, de otro lado, la solución del problema del psicologismo transcendental hace posible la fenomenología transcendental.

Este círculo hermenéutico, que aparentemente se encuentra en el pensamiento de Husserl, puede disolverse del siguiente modo, insinuado ya por él mismo: sólo el hallazgo de una filosofía transcendental puede resolver el problema del psicologismo transcendental, - puesto que su solución estriba en la distinción entre psicología fenomenológica y fenomenología transcendental; pero únicamente la solución de tal problema no -

(1) C.M., p.171.

obstaculiza la marcha de la fenomenología transcendental y permite su desarrollo sobre la vía de la problemática del origen, es decir, sobre la vía de la constitución transcendental de la objetividad. Por ello, afirma - Husserl: "Durante siglos quedó sin hollar la vía que conducía a toda la problemática del origen; dicha problemática tiene que captarse con la analogía entre lo puramente psicológico y lo transcendental, y comprende en su generalidad esencial todos los mundos posibles, con todas sus correspondientes regiones esenciales de objetividades y estratos del mundo, reales e ideales" (1).

El psicologismo transcendental, que Husserl de nuncia y combate, nace del equívoco de querer construir una filosofía transcendental sobre la base de la psicología descriptiva. Este equívoco encierra un contrasentido latente, pues intenta una dilucidación transcendental de todo lo mundano por medio de la psicología, que, por constituirse sobre la base de la "vida anímica" y de la "experiencia interna", ya presupone el mundo. En otros términos, si el conocimiento y la experiencia de todo lo real objetivo están en suspenso, es contradictorio presuponer algunos conocimientos y experiencias,

(1) F.T.L., pp.225-6

como si ellos mismos no perteneciesen al problema generalmente planteado (1). El psicologismo transcendental hace pasar por transcendental la vida intencional percibida psicológicamente. La actitud psicológica y la actitud transcendental son dos actitudes distintas, cuya mezcla constituye el problema y la gran dificultad del psicologismo transcendental.

&8. Fenomenología transcendental y psicología fenomenológica.

Para no caer en el psicologismo transcendental es necesario establecer las diferencias entre fenomenología transcendental y psicología intencional. Solamente sobre la base de su previa distinción podrá esclarecerse posteriormente las relaciones existentes entre una y otra.

Ambas tienen como punto de partida necesario la subjetividad, pero considerada desde perspectiva distinta (2). Así como la fenomenología transcendental parte de la subjetividad fenomenológica transcendental, de la vida constitutiva de la conciencia transcendental y

(1) Phä.Psy., p.248.

(2) C.M., pp.76-77.

de sus potencialidades, la psicología descriptiva parte, sin embargo, de la subjetividad psicológica o psicofísica, es decir, de una subjetividad que forma parte del mundo con su cuerpo y con su alma y que reacciona psicofísicamente ante los otros cuerpos del mundo objetivo (1). Joaquín Xirau formula con precisión esta diferencia en los términos siguientes: "La diferencia entre la psicología descriptiva y la fenomenología pura que sirve de base a todo recto filosofar se formula de una manera clara mediante la contraposición entre la conciencia empírica y la conciencia transcendental" (2).

La segunda diferencia, vinculada a la anterior por hacer referencia a los medios por los que se llega a la subjetividad psicológica y a la subjetividad transcendental, consiste en que la psicología descriptiva toma como método la reducción fenomenológica psicológica, mientras que la fenomenología transcendental utiliza la reducción fenomenológica transcendental. Esta diferencia entre psicología fenomenológica y fenomenología transcendental, basada en el método que una y otra utilizan, fué expuesta por Husserl del siguiente modo: "Si unimos a ello la gran tesis de Locke de la necesidad de describir concretamente la vida cognoscente según

(1) F.T.L., pp.222-3; también en C.M., pp.64-5 y en Ph.S.W., pp.22-3.

(2) Xirau (J.), La filosofía de Husserl. (Biblioteca de Filosofía). Buenos Aires, Troquel, 1966, p.175.

todos sus modos fundamentales y sus grados, y el descubrimiento brentariano de la intencionalidad en su nuevo uso; por último, la tesis de la necesidad del método - apriorístico, entonces se produce el tema y el método de la actual fenomenología trascendental. En lugar de la mera reducción a la subjetividad espiritual pura (a lo psíquico puro del hombre en el mundo), una reducción a la subjetividad trascendental por medio de la epojé metódica respecto absolutamente del mundo real y del mismo modo también respecto a todas objetividades ideales (números, 'mundo' y cosas por el estilo)" (1). Olvidar las diferencias existentes entre la reducción fenomenológica psicológica y la reducción fenomenológico-transcendental es ignorar el sentido y la obra de esta última y, en suma, abocar en el psicologismo trascendental, - en el "contrasentido de una filosofía trascendental que permanece en el terreno natural" (2). Destaquemos algunas de sus diferencias más fundamentales.

La reducción fenomenológica psicológica, aunque deja fuera de consideración el cuerpo humano inserto en la naturaleza, el cual no interviene, por tanto, en el contenido conceptual del juzgar, toma, sin embargo, el mundo objetivo como el suelo dado previamente al describir

(1) Phä. Psy., p.249

(2) C.M., p.119.

de modo puro las almas humanas (1). Y todo ello, porque en la psicología descriptiva las almas humanas y las comunidades de almas son consideradas como almas de cuerpos insertos en la naturaleza, aunque éstos no sean objeto directo y explícito de descripción psicológica. En este sentido, la psicología fenomenológica es una ciencia positiva. Ella presupone, como toda ciencia positiva, la existencia del mundo objetivo y la experiencia que versa sobre él, si bien esta última es, a diferencia de la experiencia utilizada por las demás ciencias positivas, una experiencia interna y no una experiencia externa. Por medio de la experiencia interna o apercepción psicológica es apercibida la conciencia meramente en relación con su cuerpo y con el mundo, es decir, como una cosa más entre las cosas del mundo, como una transcendencia más entre las transcendencias mundanas. La reducción fenomenológica transcendental práctica, - sin embargo, la epojé respecto de todo el mundo de la experiencia y respecto de todos los conocimientos y ciencias positivas sobre él fundadas (2). La fenomenología transcendental no puede considerarse, por ello, como - una ciencia positiva, en cuanto tiene por tema el estudio de la subjetividad transcendental, la cual constituye intencionalmente todas las objetividades. La --

(1) Phä.Psy., p. 248.

(2) Phä.Psy., 249.

reducción fenomenológica trascendental presupone, por tanto, el haber hecho epojé de todas las objetividades, tanto de las del mundo real, como de las del mundo ideal, de las objetividades ideales (1). Lo que queda como residuo es una subjetividad trascendental pura, una conciencia trascendental, que deberá constituir toda objetividad. El tránsito de la reducción fenomenológica psicológica a la reducción fenomenológica trascendental se verifica, por consiguiente, haciendo epojé de la - apercepción psicológica. Al "poner entre paréntesis" la apercepción psicológica, cobra significación trascendental el contenido de ésta, sin quedar alterado esencialmente por ello, lo cual determina la analogía existente entre la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental. En relación con ello, Husserl afirma: "Pero la apercepción psicológica también determina los sentidos; por lo tanto, debe 'ponerse entre paréntesis' conscientemente para que dicho contenido cobre significación trascendental, sin alterarse él mismo por - ello. Percatarse de esta analogía entre psicología puramente inmanente a priori (fenomenología psicológica) y fenomenología trascendental, demostrar su necesidad - esencial: en esto consiste la dilucidación por principio última del problema del psicologismo trascendental

(1) Phä.Psy., p.249.

y a la vez su solución" (1).

La tercera diferencia entre psicología fenomenológica y fenomenología trascendental se deriva de los conceptos de subjetividad psicológica y subjetividad - trascendental ya mencionados. Si la subjetividad psicológica está inserta con su cuerpo y con su alma en el mundo objetivo y reacciona psicofísicamente ante los de más cuerpos de dicho mundo, esta reacción hay que entenderla por vía causal. Yo, este hombre, estoy en conexión causal con los demás seres del mundo objetivo. Yo, este hombre, apercibiéndome como una cosa más entre las cosas del mundo objetivo, me apercibo a la vez sometido a la conexión causal existente entre todas las cosas pertenecientes al mundo objetivo. Afirma Husserl: "Cierto: tengo una conexión causal psicofísica con el mundo exterior; la tengo yo, este hombre, un hombre entre los hombres y los animales, entre todas las demás realidades de que consiste el mundo" (2). De aquí surgen dos consecuencias fundamentales para la distinción entre psicología intencional y filosofía trascendental: en primer lugar, que la causalidad es presupuesta en la psicología fenomenológica, como en toda ciencia positiva

(1) F.T.L., p. 225

(2) F.T.L., p. 222

que toma como suelo de sus investigaciones el mundo objetivo real, aunque, sin embargo, como psicología pura, pueda constituirse a priori practicando el método del análisis intencional y dejar fuera de consideración explícita la referencia a la corporalidad y a todo lo mundano; en segundo lugar, que yo, este ser humano, una transcendencia más entre las transcendencias del mundo objetivo, estoy constituido, como también lo están todas las demás transcendencias mundanas, en las vivencias y potencialidades de mi ego transcendental. Este carácter mundano, objetivo, de la subjetividad empírica, objeto de la psicología, es formulado por Husserl del siguiente modo: "En cambio, como psicólogo, me impongo la tarea de conocerme a mí, lo ya mundano, objetivado con el sentido real respectivo, por así decir, un yo mundanizado -concretamente el alma-, precisamente en el modo de un conocimiento objetivo, naturalmente mundano (en el más amplio sentido); de conocerme como hombre entre las cosas, entre los otros hombres, entre los animales, etc.." (1). Si mi subjetividad transcendental es, por tanto, la que constituye en sus vivencias y potencialidades intencionales, es decir, en su vida intencional, todas las objetividades y transcendencias, entre las que me encuentro yo, este hombre, quiere ello decir que

(1) Krisis, p. 210.

mi subjetividad transcendental, en cuanto subjetividad constituyente última, precede al mundo constituido. Frente a todo conocimiento positivo, que la presupone en su valor inmanente, es mi subjetividad transcendental "lo primero en sí" (1). Pero esta precedencia de mi subjetividad transcendental respecto del mundo constituido y, por consiguiente, también respecto de mi subjetividad psicológica, es una precedencia no sólo en el orden temporal, sino también en el orden metafísico. En tanto - que como subjetividad transcendental existo para mí con necesidad apodíctica, sin embargo, como subjetividad psicológica, como este hombre concreto que soy, existo con existencia presunta, igual que todas las transcendencias mundanas constituidas. Dice Husserl: "Se muestra así la distinción que, pese a toda su oscuridad, ya había vislumbrado Descartes: este ego, yo con el sentido de la subjetividad constituyente última, sin prejuicio de mis horizontes infinitos de cosas no descubiertas y desconocidas, existo para mí con necesidad apodíctica; en cambio, el mundo en mí constituido, aunque exista continuamente para mí en la corriente de mi experiencia - coherente, aunque exista sin duda alguna (nunca podría sustentar una duda sobre una existencia que cualquier experiencia confirma), sólo tiene el sentido de una existencia presunta y conserva ese sentido con necesidad -

(1) Phä.Psy., p.249.

esencial. El mundo real sólo existe con la presunción, constantemente sostenida, de que la experiencia continuará transcurriendo constantemente con el mismo estilo constitutivo" (1). Si la subjetividad transcendental - constituye intencionalmente todas las objetividades y transcendencias, entonces la fenomenología transcendental, que versa sobre la conciencia transcendental, debe entenderse como una "teoría transcendental del conocimiento de lo transcendente" (2), a diferencia de la psicología, que intenta una deducción causal del mundo objetivo a partir de un ego dado primariamente para sí. La fenomenología transcendental tendría por objeto de estudio la correlación existente entre la conciencia constituyente última y el mundo constituido. Señalar esta diferencia entre psicología fenomenológica y fenomenología transcendental significa resolver el problema en que cae el psicologismo transcendental, deshacer el equívoco y la contradicción en que éste se mueve. Por ello, afirma Husserl: "Hay que comprender, en consecuencia, por qué en todos los intentos de fundar la existencia de un mundo objetivo mediante deducciones causales a partir de un ego que primero sólo está dado para sí (como solus ipse), señalábamos una confusión absurda

(1) F.T.L., p. 222

(2) F.T.L., p. 223

entre la causalidad psicofísica, que transcurre en el mundo, y la correlación entre conciencia constituyente y mundo constituido, que transcurre en la subjetividad transcendental" (1).

Una cuarta diferencia entre psicología fenomenológica y filosofía transcendental se encuentra en el hecho de que la psicología es una ciencia positiva, una rama de la antropología. Los datos estudiados en ella, los datos psíquicos (vivencias y potencialidades del alma humana), son considerados como datos de un mundo objetivo previamente dado. Ellos son captados a través de una experiencia interna, que, exactamente igual que la experiencia externa, es una experiencia objetiva, mundana, ya que percibe los datos psíquicos dentro de un mundo objetivo ya dado, formando parte de él. En este sentido son equiparables la experiencia interna y la experiencia externa: ambas ponen la existencia de un mundo objetivo como la base sobre la cual se efectúan, como la condición de su misma posibilidad. La experiencia interna, base de la psicología, debe ser distinguida de la experiencia transcendental, base de la fenomenología transcendental (2). En efecto, la experiencia

(1) Ibidem

(2) F.T.L., pp. 223-4.

transcendental, a diferencia de lo que ocurre en la experiencia interna, considera y describe el cogito reducido sin efectuar simultáneamente la posición natural - del ser (1), no aborda el yo como una realidad psicofísica inserta naturalmente en el mundo objetivo, sino como una realidad desconectada fenomenológicamente del mismo. El yo transcendental, el reino de la experiencia fenomenológico-transcendental del yo, se convierte entonces en el campo de donde el mundo objetivo, con todos sus objetos, saca su sentido y su valor de ser, en el ámbito en el que se constituyen todas las objetividades, tanto las ideales como las reales. Los acontecimientos de la vida de la conciencia orientada naturalmente al mundo - se convierten mediante la experiencia transcendental, la cual exige como condición previa la reducción fenomenológico-transcendental, en el tema de una crítica del conocimiento de alcance universal y absoluto. Esta crítica - universal del conocimiento debe estar exenta de prejuicios, lo cual consigue la experiencia transcendental al "inhibirse" del prejuicio existente en la experiencia interna y externa: la creencia natural del mundo objetivo. En resumen, mientras la psicología fenomenológica es una ciencia positiva, una rama de la antropología, la fenomenología transcendental es una crítica del conocimiento,

(1) C.M., p.72.

una teoría transcendental del mismo, de alcance universal y absoluto.

Por último, psicología fenomenológica y fenomenología transcendental se distinguen en el carácter regional o general de la ontología que cada una desarrolla. Del mismo modo que a cada región de la realidad le corresponde una ciencia empírica, o un grupo de ciencias tales, y una ontología regional, la región del alma humana será la base de una psicología empírica y una ontología regional, también denominada "psicología intencional apriorística y pura". Si cada ontología regional debe abordar los problemas constitutivos de su región, los análisis esenciales de su forma especial de constitución, la psicología intencional deberá ocuparse, de un lado, de los problemas constitutivos del alma humana y, del otro, de los problemas relativos a la constitución intencional de lo ajeno (1). La relación en que cada ciencia empírica está respecto a su ontología regional es una relación de fundamentación. La filosofía transcendental, por el contrario, no es una ciencia empírica determinada ni tampoco ontología regional alguna, sino una ontología universal de donde brota, fundamentada por vía intencional, toda ciencia empírica y toda ontología regional. Todo ello lo expresa Husserl del siguiente modo: "Según lo

(1) C.M., p. 171.

arriba dicho, la fenomenología transcendental está destinada a llevar a cabo la idea implícita en ella de una ontología universal, traída a la concreta onmilateralidad mediante elevación a lo transcendental, por tanto, la idea de una ciencia del sistema de las formas esenciales de todo mundo posible de conocimiento como tal y de las formas correlativas de su constitución intencional. Según esto, la fenomenología es el lugar originario de los conceptos fundamentales, por formar en pureza originaria y libres desde un principio de toda oscuridad en el originarse fenomenológico, de todas las ciencias apriorísticas (como ramas de una ontología) y, por ello, de todas las ciencias de hecho correspondientes de nuestro mundo fáctico" (1). La fenomenología transcendental, a diferencia de cualquier ontología regional, no se refiere a la constitución especial de una región determinada ni a su respectivo correlato noemático, sino a la constitución de la objetividad en general y a su correlato noemático, es decir, a los modos de conciencia necesarios para que se dé cualquier forma de objetividad y a sus correlatos intencionales. En la descripción esencial de los modos de conciencia originarios y de su correlato intencional surgen conexiones apodícticas a priori, que hacen posible la objetividad en general. Todos los actos noéticos y sus contenidos noemá-

(1) Phä.Psy., p.248.

ticos poseen, por tanto, una estructura esencial apriorística que la fenomenología transcendental debe describir con pureza. Se hace ahora evidente por qué Husserl caracteriza la fenomenología transcendental como una teoría transcendental del conocimiento. No es una teoría del conocimiento perteneciente a una conciencia empírica, individual, fáctica, la cual caería en las paradojas del psicologismo transcendental, sino una teoría de la estructura necesaria, apriorística y universal del conocimiento. La conciencia transcendental, entendida como conciencia constituyente última, cuyas estructuras noéticas y noemáticas, y sus conexiones, debe describir a priori de un modo puro la fenomenología transcendental, es el lugar de donde proviene toda donación de sentido y toda posición de ser (1). Por ello, la conciencia empírica se constituye intencionalmente en ella lo mismo que todas las demás objetividades, ya sean mundanas, ya sean ideales. Hay, en efecto, una conciencia transcendental de una conciencia empírica, mediante la cual ésta última queda constituida haciéndose presente a yo puro. Puesto que la conciencia transcendental es el lugar de toda donación de sentido y posición de ser; puesto que ella es conciencia constituyente última, es evidente el carácter universal y originario que la fenomenología transcendental posee como "ontología gene-

(1) Phä.Psy., p.248.

ral" en contraposición al carácter fundamentado y especializado de todas las ontologías regionales y de todas las ciencias empíricas.

Aunque psicología intencional y fenomenología trascendental son dos ciencias diferentes y la primera está fundamentada en la segunda, hay, sin embargo, entre ambas un paralelismo necesario. Este paralelismo viene exigido por el existente previamente en la doble perspectiva de la subjetividad, que cada una de ellas estudia. Así como la psicología descriptiva es una explicación de la subjetividad, como alma humana, como hombre concreto, como "mónada" ya objetivada, la fenomenología trascendental es una explicitación de la subjetividad pura, desconectada del mundo objetivo, una descripción eidética de la conciencia trascendental. Acerca de ello, dice Husserl: "La fenomenología puramente psicológica se identifica de hecho en cierto modo, como ahora se ve fácilmente, con la fenomenología trascendental frase por frase, sólo que en cada enunciado se entiende bajo lo fenomenológicamente puro, una vez, lo espiritual, una región de ser dentro del mundo naturalmente válido y, la otra vez, lo trascendental-subjetivo, en lo cual nace el sentido y valor de ser de este mundo" (1). Lo que a una y otra las separa es la actitud que se adopte en el estudio de la subjetividad y no el contenido, que perma

(1) Phä.Psy., p. 250.

nece idéntico en el cambio de actitud (1). En un caso, en la actitud psicológica, el contenido de la descripción es objeto de una apercepción psicológica, en la - que la referencia a la corporalidad y a lo mundano es puesta intencionalmente por ella, aunque no actúe de modo explícito en el contenido del juicio, y, en el otro caso, en la actitud fenomenológica transcendental, el contenido de la descripción cobra sentido transcendental tras "poner entre paréntesis" la apercepción psicológica y, por tanto, su referencia a la corporalidad y a lo mundano. Se si abandona la actitud transcendental de la fenomenología transcendental se aboca a una psicología pura, intencional, la cual surge en la ingenuidad transcendental; e inversamente, la psicología intencional se convierte en fenomenología al dejar a un lado la ingenuidad transcendental y al adoptar la actitud transcendental. Por ello, afirma Husserl: "A una psicología pura, es decir, a una psicología que explicita exclusivamente la - esencia intencional propia de un alma, de un yo del hombre concreto, corresponde eidética y empíricamente una fenomenología transcendental y viceversa" (2).

Si las diferencias fundamentales ya expuestas entre psicología fenomenológica y fenomenología transcendental permiten resolver el problema del psicologismo

(1) F.T.L., p.225.

(2) C.M., p.159.

transcendental, es evidente que, a la inversa, éste surge y consiste esencialmente en lo siguiente: 1º) en la indistinción entre conciencia empírica y conciencia pura; 2º) en la mezcla indiferenciada del método fenomenológico psicológico y del método fenomenológico-transcendental; 3º) en el intento de deducir transcendentamente, por vía causal, el mundo objetivo a partir de la conciencia, desconociendo la constitución intencional de todos los objetos en la conciencia transcendental; 4º) en la confusión entre psicología, como una rama de la antropología, y filosofía transcendental, como teoría transcendental del conocimiento; 5º) en el olvido del carácter universal y originario de la fenomenología transcendental como "ontología general" y del carácter fundamentado y especializado de la psicología como ontología regional.

§9. La crítica husserliana al psicologismo lógico.

Trazadas las líneas generales del psicologismo lógico y del psicologismo transcendental, se está en situación de responder a una objeción que se le hizo a Husserl después de la aparición de las Investigaciones lógicas. Este reproche consistía en lo siguiente: Si bien es cierto que en los "Prolegómenos a la lógica pura" se rechazaba el psicologismo lógico, sin embargo, en las inves-

tigaciones fenomenológicas desarrolladas en el tomo II de la obra citada se recaía en él. El mismo Husserl recoge tal objeción: "Poco después de la publicación de las 'Investigaciones lógicas' ya se había suscitado este reproche: las necesarias investigaciones fenomenológicas, que aparecían bajo el título de 'clarificación' de los conceptos fundamentales puramente lógicos y que intentó recoger el tomo II, desarrollándolas con mayor amplitud, significaban una recaída en el psicologismo" (1). La objeción estaba, además, justificada por el hecho de que en la primera edición recibían estas investigaciones fenomenológicas el nombre de investigaciones psicológicas y la fenomenología el de psicología descriptiva (2). Por ello, para evitar que se le tomara por psicologista, Husserl modificó esta nomenclatura en la segunda edición de su obra. Pero es en la distinción entre psicología descriptiva y fenomenología transcendental, en la oposición de la experiencia interna y externa a la descripción fenomenológica, la cual, contrariamente a aquéllas, deja a un lado toda interpretación - transcendental de los datos immanentes, en definitiva,

(1) F.T.L., p.136.

(2) Ya antes de la aparición de la segunda edición de las Investigaciones lógicas, Husserl había propuesto la sustitución del término psicología descriptiva por el de fenomenología en Bericht über deutsche Schriften zur Logik. Archiv für systematische Philosophie, 1903 (9), p.397 y ss..

en la solución del problema del psicologismo transcendental, donde se encuentra la fuente de inspiración última para rechazar tal acusación y poder esclarecer el sentido "bilateral" de la lógica. Con razón afirma Bachelard: "Husserl adopta siempre plenamente la posición antipsicologista de los Prolegómenos" (1). Si la polémica contra el psicologismo lógico le lleva a admitir el reino de la objetividad ideal y a rechazar la reducción de los objetos ideales del pensamiento a los procesos psíquicos, la crítica del psicologismo transcendental le impide entender la subjetividad, condición ideal de objetividad, como una subjetividad empírica, captada - por intuición interna, y le impulsa a la descripción fenomenológica y pura de la conciencia transcendental. - Ello da a la crítica del psicologismo lógico y a la defensa de la objetividad ideal, mantenida como una constante a lo largo de dicha crítica, un carácter prope-déutico, de un lado, para el estudio de la subjetividad, y provisional, de otro, por cuanto que la esfera de la idealidad sólo gana su última inteligibilidad - tras el estudio de la subjetividad, liberada ya de toda interpretación psicológica.

(1) Bachelard (S.), La logique de Husserl. Etude sur "Logique formelle et logique transcendente". Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p.160.

La polémica husserliana contra el psicologismo lógico se concentra fundamentalmente en los siguientes puntos, que serán analizados en sucesivos capítulos:

- 1º) En la concepción de la lógica como un arte fundamentado exclusivamente en la psicología.
- 2º) En los prejuicios del psicologismo lógico.
- 3º) En sus consecuencias empiristas.
- 4º) En las interpretaciones psicológicas de los principios lógicos.
- 5º) En la concepción psicologista de la silogística.
- 6º) En el relativismo escéptico inherente a todo psicologismo.

CAPITULO II

LA CONCEPCION DE LA LOGICA COMO ARTE

§10. La tesis psicologista

El primer aspecto que Husserl analiza en su polémica contra el psicologismo es el de los fundamentos teóricos de la lógica. Con ello intenta poner en claro que la delimitación de la lógica hecha por el psicologismo es errónea. Ello es fundamental para la objetividad del conocimiento, ya que si se empieza por relativizar la lógica, que por regular la actividad de la razón orientada hacia la verdad es un instrumento de todas las ciencias, quedan relativizadas las verdades de todas las ciencias y, en último término, la objetividad del conocimiento. Por ello, afirma Husserl: "Con esto se relaciona naturalmente la cuestión de las bases teóricas de esta disciplina y, en especial, de su relación con la psicología. Esta cuestión coincide esencialmente, si no en todo al menos en una parte capital, con la cuestión cardinal de la teoría del conocimiento, que concierne a la objetividad de éste" (1).

El problema de si la lógica es una ciencia teórica o una disciplina práctica está en conexión con -

(1) L.U.I, p.8.

otras cuestiones tan tradicionales como él mismo. Así, está en relación con la cuestión de si la lógica es - una ciencia independiente de todas las demás ciencias o dependiente de alguna de ellas, como la psicología y la metafísica, con la de si es una disciplina que estudia meramente la forma del conocimiento o su materia, con la de si es una disciplina demostrativa o empírica e inductiva. Según Husserl, en estas cuestiones sólo hay propiamente dos partidos: por una parte, el considerar a la lógica como un arte, como una disciplina - dependiente de la psicología, con lo cual se excluye que sea una ciencia formal y se considera el método empírico e inductivo como el único válido; por otra parte, el mantener la tesis de que la lógica es una disciplina teórica, el acentuar su carácter independiente y formal y, finalmente, el aceptar exclusivamente el método deductivo. Como todos estos temas se condicionan mutuamente, Husserl cree suficiente centrar la polémica en el formulado en primer lugar, el que hace referencia al carácter normativo o teórico de tal disciplina (1).

En relación con este problema el psicologismo lógico presenta esta doble solución: 1º) Los principios y las leyes lógicas son reglas, es decir, proposiciones normativas. 2º) Las leyes lógicas, en tanto -

(1) L.U.I, p.7.

normas, tienen su fundamento teórico en las leyes de la psicología. La interpretación de Gaos a este respecto es que el psicologismo lógico puede concentrarse en la doble solución mencionada: "La teoría del psicologismo lógico, afirma el filósofo español, puede concentrarse en dos tesis concretas: 1ª) los principios y leyes lógicas antes indicadas son normas o reglas, son proposiciones o leyes normativas -más especialmente, del pensamiento o del juicio; y 2ª) son leyes normativas que tienen su fundamento teórico en leyes de la psicología" (1). Si bien Gaos exagera en esta caracterización del psicologismo lógico, ya que junto a la afirmación de que la lógica es un arte fundamentado en la psicología el psicologismo lógico encierra otras, que iremos analizando en sucesivos epígrafes, no es menos cierto que estas dos tesis se hallan a la base de todas las cuestiones tradicionales más arriba mencionadas. Por ello, Husserl analiza solamente el tema del carácter normativo o teórico de la lógica.

Según la tesis psicologista, no hay por qué constituir a la lógica como una ciencia más entre las ya existentes, no hay por qué hacer de la lógica una cien-

(1) Gaos (J.), Introducción a la fenomenología seguida de la crítica del Psicologismo en Husserl. México, Universidad Veracruzana, 1960, p.99.

cia teórica. La lógica es meramente un arte, que toma exclusivamente de la psicología todos sus fundamentos - teóricos. Ya que la investigación científica de las reglas que ordenan y regulan los procesos psíquicos retrotrae a la investigación científica de las propiedades de tales procesos regulables, el arte lógico, que regula la actividad de la razón para orientarla hacia la verdad, - presupone el conocimiento científico de las propiedades inherentes a la razón misma.

El método que Husserl sigue para criticar esta - concepción es tomar como punto de partida la definición de la lógica como arte, lo cual es admitido casi universalmente, para pasar posteriormente al examen de cuáles son los fundamentos del arte lógico. Es en este segundo punto donde va a basar su crítica al psicologismo al sostener que el arte lógico no se fundamenta en la psicología, sino en una lógica pura, que es una ciencia a priori.

§11. El carácter normativo de la lógica.

Considerar a la lógica como un arte, presupone - haber solucionado ya los problemas que versan sobre la existencia de la lógica, sobre su posibilidad y justificación como teoría de la ciencia. Todo ello es abordado por Husserl en el capítulo primero de los "Prolegómenos a la lógica pura".

La existencia de la lógica como arte queda justificada por la consideración de las ciencias particulares. Estas no necesitan ni en su origen ni en su desarrollo de la lógica científicamente elaborada. Pero entonces la ciencia sólo puede aspirar a constituirse en un estado imperfecto. Lo mismo que ocurre en la actividad científica tiene lugar en la producción artística. El artista no puede, por lo general, dar él mismo una explicación acabada de los principios que están a la base de su actividad. Normalmente no posee un conocimiento reflexivo y sistemático de los principios que regulan su actividad, sino que ésta es el resultado del movimiento interior de sus facultades armónicamente cultivadas, las cuales, aunque al ponerse en movimiento lo hacen según dichos principios, no presuponen en el artista un conocimiento reflexivo y sistemático ni de su actividad, ni de los principios que la originan. Husserl, sin embargo, por desconocer la función de la lógica natural, que todo hombre posee, piensa que en la actividad científica no es necesario conocer los principios, según los cuales tiene lugar tal actividad; como tampoco el artista necesita conocer los principios según los cuales se origina su actividad: "El artista, afirma el filósofo alemán, no crea según principios, ni valora según principios. Al crear, sigue el movimiento interior de sus facultades armónicamente cultivadas, y al juzgar, sigue su tacto y sentimiento artístico, finamente desarrollado. Pero esto no

sucede sólo en las bellas artes, en las que primero se habrá pensado, sino en todas las artes en general, tomada la palabra en su sentido más amplio. Conciérne, pues, también a las actividades de la creación científica y a la apreciación teórica de sus resultados; esto es, de las fundamentaciones científicas de los hechos, leyes y teorías. Ni siquiera el matemático, el físico o el astrónomo necesita llegar a la intelección de las últimas raíces de su actividad, para llevar a cabo las producciones científicas más importantes..." (1). Conducido por la idea de que la lógica como arte es necesaria para el estado perfecto de las ciencias, no percibe que las ciencias en su estado imperfecto presuponen una lógica natural, sin la cual no es posible, no ya la constitución y desarrollo de cualquier ciencia, sino el de todo razonamiento y actividad, que implique el ejercicio de la razón.

Aunque Husserl reconoce que para el estado imperfecto de las ciencias no es necesaria la lógica científica y, por tanto, que éstas no necesitan para su existencia de la intelección última de los principios metodológicos ni de las premisas fundamentales, sin embargo, sostiene que ella es necesaria para el estado perfecto de las ciencias, para que alcancen plena inteligibilidad y nos satisfagan teóricamente. Para lograr este fin teórico

(1) L.U.I., pp.9-10.

son necesarias investigaciones metafísicas y lógicas.

Las investigaciones metafísicas deben esclarecer los supuestos metafísicos, inadvertidos la mayor parte de las veces, que constituyen la base de las ciencias que versan sobre el mundo real. Pero estas investigaciones, por referirse exclusivamente a las ciencias que versan sobre el mundo real, no son suficientes para obtener la perfección teórica de las ciencias particulares, ya que junto a las ciencias del mundo real, existen otras, que tratan de objetividades ideales. Junto a investigaciones metafísicas hay, por consiguiente, que llevar a cabo investigaciones lógicas para que la ciencia alcance de modo completo su fin teórico o, lo que es igual, para que se constituya en estado perfecto. Tales investigaciones lógicas tendrán por objeto el estudio de aquello que hace a las ciencias ser ciencias. Por ello, pueden considerarse como "teoría de la ciencia" o una "ciencia de la ciencia" (1).

Ahora bien, lo que posibilita y justifica a la lógica como teoría de la ciencia es el hecho de que las ciencias no son meramente saber, sino algo más: una conexión sistemática de conocimientos o un saber fundamentado;

(1) L.U.I., p.12.

es decir, un saber que comprenda una conexión y enlace entre las sucesivas fundamentaciones. Afirma Husserl: "Un grupo de conocimientos químicos aislados no justificaría ciertamente la expresión 'ciencia química'. Manifiestamente es necesario algo más, a saber: conexión - sistemática en sentido teórico; y esto implica la fundamentación del saber y el enlace y orden pertinentes en la sucesión de fundamentaciones" (1). Esta conexión sistemática de conocimientos, que hace posible y justifica a cada ciencia y, por tanto, a la lógica como teoría de la ciencia, no es un mero capricho ni una exigencia estética de nuestra naturaleza, sino que es reclamada por la naturaleza de las cosas mismas. Si las ciencias están constituidas por conexiones sistemáticas de conocimientos es porque las cosas mismas están conexas unas con otras. El sistema científico no es una invención caprichosa nuestra, sino pura expresión de las cosas, en las cuales lo descubrimos (2).

Las fundamentaciones de unas proposiciones en - otras, la existencia de la ciencia misma, tienen sentido por el hecho de que no todo conocimiento de las verdades es inmediato. Al lado de proposiciones inmediatas, cuya

(1) L.U.I, pp.14-5.

(2) L.U.I, p.15.

verdad es captada inmediatamente, existen proposiciones mediatas, cuya verdad sólo aprehendemos con evidencia - mediante su fundamentación en otras proposiciones; es decir, procediendo metódicamente. Puesto que todas las ciencias han de proceder metódicamente en la búsqueda de la verdad, se hace posible un estudio comparativo de sus métodos respectivos para obtener de este modo las normas generales de los procedimientos y reglas utilizados en la persecución de la verdad.

Las fundamentaciones sobre las que se basan las ciencias poseen diversas características, con las que están en relación tanto la posibilidad de la ciencia como la de la teoría de la ciencia. La primera de ellas consiste en que los contenidos de las fundamentaciones son complejos fijos. Para probar una verdad no se puede partir de premisas arbitrariamente elegidas, sino de aquellas que le corresponden, por encontrarse en ellas su prueba. La segunda característica, relacionada con la anterior, estriba en que en las conexiones de las fundamentaciones no impera ni la arbitrariedad, ni el azar, ni el desorden, sino la ley que introduce el orden y la razón. Ello quiere decir que las diversas fundamentaciones tienen algo en común. Este algo común, que todas ellas poseen, es la forma del raciocinio. En esta característica se basa una ley a priori, que afirma que toda fundamentación que se efectúe de acuerdo con dicha forma es una fundamentación correcta, si sus premisas son verda-

deras. La tercera característica de las fundamentaciones señala que éstas no dependen de una esfera de conocimiento concreto, que no están determinadas por la clase de objetos a que se refieren. Si ello fuera así, habría - que concluir que las fundamentaciones efectuadas en una ciencia no tendrían nada en común con las efectuadas en las restantes ciencias. Y aún sería imposible cada ciencia concreta, ya que las fundamentaciones que encierra cada ciencia concreta no tendrían nada en común unas - con otras. Así, pues, las fundamentaciones de cada una de las ciencias tienen en común una forma, la cual no es relativa al raciocinio que en cada caso concreto se origina, sino que es propia de toda una clase de raciocinios, cuya verdad formal queda determinada por ella.

La forma regular de las fundamentaciones posibilita la existencia de las ciencias y la independencia de dicha forma regular respecto de la materia sobre la que versa o respecto de las distintas esferas del saber posibilita una teoría de la ciencia. Si esta independencia - no existiera, no habría una lógica general, sino tantas lógicas coordinadas entre sí como ciencias existentes. Según Husserl, son necesarias ambas lógicas: una lógica general como teoría de la ciencia en cuanto tal y lógicas especiales concernientes a la teoría y método peculiar de cada ciencia. Mientras aquélla estudiaría lo que hay de común en todas las ciencias, éstas versarían sobre aquello que hace a las distintas ciencias ser divergentes entre sí; es decir, sobre lo que es propio y pe-

culiar de cada ciencia. Mientras aquélla sería una teoría general de la ciencia, cada una de estas últimas sería teoría de una ciencia concreta.

La misión de la lógica como teoría general de la ciencia será el estudio de las ciencias como tales, de su distinción externa y de su división interna. La teoría general de la ciencia tratará de la ciencia como unidad de conocimientos conexionados entre sí por vía de fundamentación. Sobre ello, afirma Husserl: "La misión de la teoría de la ciencia habrá de ser, por tanto, tratar de las ciencias como unidades sistemáticas de esta y aquella forma; o dicho con otras palabras, de lo que las caracteriza formalmente como ciencias, de lo que determina su recíproca limitación y su interna división en esferas, en teorías relativamente cerradas, de lo que son sus distintas especies o formas esenciales, etc.."

(1). La teoría de la ciencia, al estudiar lo que hace a las ciencias ser tales, dispondrá de los criterios fundamentales para poder distinguir entre ciencias válidas y no válidas sobre la base de fundamentaciones válidas y no válidas.

Ya aquí se apunta al carácter normativo de la lógica

(1) L.U.I., p.25.

gica como teoría de la ciencia. Si las ciencias, por ser creaciones de espíritu, tienden a cierto fin, según el cual deben ser juzgadas, la lógica, como teoría de la ciencia, debe investigar cuál es el fin al cual tienden todas las ciencias, la idea de ciencia, y hasta qué punto las ciencias empíricamente ya dadas responden a esta idea o la contradicen. En relación con ello, afirma con claridad Husserl: "La lógica aspira a investigar lo que conviene a las verdaderas ciencias, a las ciencias válidas como tales, o con otras palabras, lo que constituye la idea de la ciencia, para poder saber por ello si las ciencias empíricamente dadas responden a su idea o hasta qué punto se acercan a ella, y en qué chocan contra ella" (1). Ahora bien, toda ciencia normativa consiste en exponer proposiciones fundamentales generales, las cuales contienen diversas notas y características. Estas expresan el acuerdo o desacuerdo con una norma fundamental. Ello ha sido vislumbrado por Husserl, y lo expone en los términos siguientes: "La esencia de la ciencia normativa - consiste en fundamentar proposiciones generales en que, con relación a una medida fundamental normativa -por ejemplo, una idea o fin supremo- son indicadas determinadas notas, cuya posesión garantiza la acomodación a dicha medida, o a la inversa, representa una condición indispensable de esta acomodación; y en establecer así-

(1) L.U.I., p.26.

mismo proposiciones análogas, que consideran el caso de la inacomodación o expresan la inexistencia de tales situaciones" (1). Por lo tanto, la lógica, como teoría de la ciencia que decide si las ciencias empíricamente dadas responden a la idea general de ciencia, es una disciplina normativa. Con ello es evidente que se renuncia a toda interpretación histórica de la ciencia, la cual sostiene que las diferentes ciencias son productos concretos de la cultura relativa a las distintas épocas. En la base de dicha interpretación hay, en definitiva, un concepto relativista de las ciencias, pues se intenta explicarlas, en último término, por las circunstancias de los tiempos.

La teoría de la ciencia no nos entrega criterios generales que nos describan cómo deba ser un objeto en general para estar de acuerdo con la norma fundamental, sino que solamente nos da criterios especiales, según - los cuales se juzga si las operaciones intelectuales de una clase determinada responden a tales o cuales métodos, que aparecen de modo imperativo tras la consideración del fin último de las ciencias y de la estructura propia del espíritu humano.

(1) L.U.I., pp.26-7.

Puesto que de una disciplina normativa surge un arte cuando la norma fundamental es un fin o puede llegar a serlo, de la teoría de la ciencia como disciplina normativa se deriva un arte de la ciencia cuando se toman en consideración las características que determinan la construcción de métodos útiles, el descubrimiento de las reglas que dirigen nuestra actividad en la búsqueda de la verdad y la aplicación de los diversos métodos vá lidos en las ciencias. Este arte de la ciencia contiene completamente la teoría de la ciencia entendida como una disciplina normativa, por lo cual está totalmente justificado el ampliar el concepto de la lógica y concebirla como un arte. Esta ampliación del concepto de la lógica la fundamenta Husserl en la forma siguiente: "Manifiestamente este arte encierra en sí íntegra la teoría normativa de la ciencia, y por eso es completamente adecuado ampliar el concepto de la lógica y definirla en el sen tido de este arte, en atención al indudable valor del mismo" (1).

&12. Los fundamentos teóricos del arte lógico.

Una vez que Husserl ha justificado la existencia de la lógica como arte y, por tanto, como disciplina -

(1) L.U.I., pp.27-8.

normativa, va a dedicar el capítulo segundo de los "Prolegómenos a la lógica pura" a probar que todas las disciplinas normativas tienen como fundamento una o varias disciplinas teóricas. Solamente tras esta demostración es cuando estará en condiciones para polemizar contra el psicologismo y rechazar su tesis de que la psicología es la única ciencia que está a la base de la lógica como arte.

Después de haber hecho un rápido análisis histórico en el que divide a los lógicos en dos grupos, uno defensor de una lógica pura como disciplina teórica y el otro partidario de una lógica como arte fundamentado en la psicología, va a entrar a desarrollar el concepto de ciencia normativa. Del concepto de ciencia normativa surgirá que toda disciplina normativa se apoya necesariamente en una o varias disciplinas teóricas.

En tanto que las leyes de las disciplinas teóricas se refieren a lo que es, las leyes de las disciplinas normativas se refieren a lo que debe ser. Las normas implican siempre por su sentido un "deber ser", un "hágase". Veamos a continuación cómo Husserl expresa esta diferencia entre disciplinas teóricas y normativas: "Para poner esto en claro, empecemos por considerar el concepto de ciencia normativa en su relación con el de ciencia teórica. Las leyes de la primera expresan, según -

se dice habitualmente, lo que debe ser, aunque acaso no sea, ni pueda ser en las circunstancias dadas; las leyes de la segunda, por el contrario, expresan pura y simplemente lo que es. Y se pregunta ¿qué se quiere decir con ese deber ser opuesto al ser puro y simple?" (1). El deber ser implicado por aquellas proposiciones pertenecientes a las ciencias normativas no significa ni desear, ni querer, ni una exigencia, ni un mandato, lo cual sería un significado demasiado limitado del término, sino un juicio de valor. Cuando se afirma "un soldado debe ser valiente" no se desea al soldado valentía, ni tampoco se le ordena ser valiente. La expresión significa que - "solamente un soldado valiente será un buen soldado". Por ello, según Husserl "hay tantos modos de hablar del deber, como distintas clases de valoraciones, esto es, de valores reales o supuestos" (2). Un juicio normativo implica siempre una proposición hipotética en la cual se expresa una condición necesaria o suficiente, o necesaria y suficiente, de una valoración básica. "Un soldado debe ser valiente" equivale, por consiguiente, a la proposición "si un soldado es valiente, entonces y sólo entonces es un buen soldado". En este ejemplo se expresa una condición necesaria para ser un buen soldado. Pero

(1) L.U.I, p.40.

(2) L.U.I, p.42.

hay otras proposiciones del tipo "para que un A sea un buen A, basta (o no basta) que sea B", que exponen la condición o las condiciones suficientes de una valoración fundamental.

La totalidad de normas que tienen como soporte una valoración básica general constituye una disciplina normativa. Y toda disciplina normativa tiene como base una norma fundamental, la cual exige a todos los objetos de una esfera determinada que efectúen, en la mayor medida posible, la valoración general básica. Por ejemplo, el "principio del placer" es la norma fundamental en la ética hedonista, de acuerdo con la cual deben verificarse todas las restantes normas de la ética mencionada. - Del mismo modo, en el sistema moral de Kant, el imperativo categórico representa la norma fundamental o el principio de su ética formal.

La norma general básica es, en términos estrictos, más que una proposición normativa, el principio fundamental, según el cual ha de verificarse toda normación en una disciplina normativa determinada. El mismo Husserl lo reconoce, subrayándolo, en las frases siguientes: "La norma fundamental es el correlato de la definición de lo 'bueno' y lo 'mejor', en el sentido en cuestión. Indica el principio (el valor fundamental) con arreglo al cual debe verificarse toda normación, y por ende no

representa una proposición normativa en sentido propio" (1). Así pues, la norma fundamental no es otra cosa que la determinación de lo que es el bien en una esfera concreta. Ella es el principio que da unidad a cada disciplina normativa y la caracteriza, diferenciándola al mismo tiempo de todas las restantes disciplinas de su género.

En las disciplinas teóricas no existe, sin embargo, una norma fundamental. Por ello, según Husserl, "la unidad de sus investigaciones y la coordinación de sus conocimientos están determinadas exclusivamente por el interés teórico, que se dirige a la investigación de lo que corresponda objetivamente (esto es, teóricamente, según la legalidad interna de las cosas) y debe, por tanto, investigarse en su correspondencia" (2). En esta contraposición hecha por el fundador de la corriente fenomenológica se echa en falta una exposición clara del modo en que quedan constituidas las disciplinas teóricas. Es cierto que, de algún modo, hace referencia al hecho de que las ciencias son especificadas por el objeto sobre el que versan, al afirmar que "están determinadas exclusivamente por el interés teórico, que se dirige a la investigación de lo que corresponde objeti-

(1) L.U.I., p.45

(2) L.U.I., p.46.

vamente", pero falta una formulación clara y precisa de todo ello, como también de la diferencia existente entre las disciplinas normativas de carácter moral y las restantes disciplinas normativas, sobre la base de la distinción entre los conceptos de lo "agible" y de lo "factible".

Establecido ya que las disciplinas normativas y las teóricas son diferentes, el próximo paso dado por Husserl es el de fundamentar a las ciencias normativas en las teóricas. Si bien es cierto que todas las proposiciones de una ciencia normativa son conmensurables a una norma general básica, no lo es menos que todas - ellas encierran un contenido teórico, al cual le es accidental el carácter normativo. Este contenido teórico es proporcionado por una disciplina teórica, a la cual pertenece.

El análisis de las proposiciones normativas hecho anteriormente le da ahora a Husserl el medio para probar estas afirmaciones. Tal análisis concluye en lo siguiente: los juicios normativos expresan la referencia de una o varias condiciones a una valoración básica en una proposición hipotética. Pues bien, la relación existente entre condición y condicionado es una relación objetiva en la que no existe carácter normativo alguno, puesto que no prescribe nada. Sobre ello, y refiriéndose a las - -

proposiciones normativas, dice Husserl: "Pero estas proposiciones, además de esta idea común de la conmensurabilidad con la norma fundamental, poseen también un contenido teórico propio, que las distingue unas de otras. Todas expresan la idea de una relación de conmensurabilidad entre la norma y lo sometido a la norma; pero esta misma relación se caracteriza objetivamente -si prescindimos del interés valorador- como una relación entre condición y condicionado, relación que se presenta como existente o no existente en la proposición normativa correspondiente" (1). Por la facilidad con que puede pasarse de una proposición hipotética a una proposición normativa, de una conexión objetiva entre condición y condicionado a la formulación de un "deber ser", y a la inversa, es por lo que frecuentemente aparecen proposiciones normativas en series de pensamientos teóricos, si bien en las ciencias especulativas este tipo de proposiciones normativas es accidental, puesto que su interés está dirigido al orden y conexión existentes entre los diversos objetos. Así, por ejemplo, en la geometría no se expone como conclusión última que "si una figura plana ha de ser una circunferencia necesita ser cerrada y tener todos sus puntos equidistantes de otro, llamado centro", sino que se afirma: "toda figura plana cerrada,

(1) L.U.I., p.48.

cuyos puntos son equidistantes de otro, llamado centro, es una circunferencia". En tanto que toda proposición normativa implica necesariamente un contenido teórico, sin embargo, un juicio, en el que se expresa un pensamiento teórico, no tiene por qué encerrar sentido normativo alguno. Puede devenir una norma, pero en sí mismo, no es norma alguna, ni tampoco la presupone. Por ello, las disciplinas teóricas son independientes de las normativas, aunque puedan servirse de ellas, pero éstas necesitan fundamentarse en las ciencias teóricas.

Para que una disciplina normativa proceda científicamente necesita investigar las relaciones existentes entre las situaciones que se trata de regular y la norma fundamental, pero dicha investigación sólo es posible en el análisis teórico de las mencionadas relaciones objetivas. En otros términos, si una ciencia normativa quiere ser tal, necesita recurrir a las ciencias especulativas para que le suministren el contenido teórico de sus proposiciones normativas. A este respecto, dice Husserl: "Toda disciplina normativa exige el conocimiento de ciertas verdades no normativas, las cuales toma de ciertas ciencias teóricas, u obtiene aplicando las proposiciones tomadas de estas a las constelaciones de casos determinados por el interés normativo" (1). La -

(1) L.U.I., p.49.

consecuencia que de todo ello se saca es que toda disciplina normativa queda fundamentada por una o varias ciencias especulativas. Ahora bien, esta fundamentación puede ser entendida de muy diversos modos. Hay disciplinas teoréticas esencialmente necesarias para la constitución de una ciencia normativa, cuya desaparición acarrearía la de la disciplina normativa en ella fundamentada, y hay disciplinas teoréticas que no son esenciales para la constitución de una ciencia normativa, aunque sean útiles para ella, cuya destrucción no implicaría la de la disciplina normativa correspondiente, sino únicamente su limitación, la cercenación de algunas de sus partes.

En resumen, la lógica es un arte que presupone - una disciplina normativa y, por tanto, necesita de ciencias teoréticas que lo fundamenten. Todo lo afirmado de las disciplinas normativas puede referirse aún en mayor grado a todo arte, aunque en este caso hay que añadir a los fundamentos teoréticos, que le pertenecen como disciplina normativa, los contenidos teoréticos, que posibilitan la realización del fin que cada arte se propone.

¿Cuáles son, por consiguiente, las ciencias especulativas que fundamentan el arte lógico?. ¿Se encuentran entre las ciencias especulativas, ya desarrolladas, los fundamentos teoréticos del arte lógico o habrá que buscarlos en una ciencia aún por constituir?. Es éste el

punto culminante de la polémica que Husserl sostiene - contra el psicologismo predominante en su tiempo y a cuyo desarrollo le va a dedicar el capítulo tercero de - los "Prolegómenos a la lógica pura".

La postura del psicologismo es clara: sólo hay una ciencia que fundamente el arte lógico y esta ciencia es la psicología. No es necesario, por tanto, intentar constituir una nueva ciencia para esta fundamentación. Según esta tesis, mantenida por Stuart Mill y por Lipps, la lógica no sería una ciencia distinta de la - psicología, sino una parte de ella, la que corresponde a una mera tecnología de la razón.

La prueba de la tesis psicologista consiste en la afirmación de que el arte lógico, de cualquier modo que se le defina, siempre regula actividades psíquicas. Y - así como para regular cualquier materia, para establecer su tecnología, es necesario descubrir previamente sus - propiedades y sus leyes, del mismo modo la investigación de las reglas que dirigen las actividades psíquicas re- trotrae siempre al estudio de las leyes, que están a la base de los fenómenos psíquicos y ^{de} sus propiedades. El - arte lógico vuelve su mirada hacia la psicología para que le suministre su contenido teórico; es decir, ha- cia las leyes de las propiedades de las actividades psíquicas que pretende regular, en las cuales encuentran

base y apoyo todas sus reglas. El arte lógico trata de conceptos, juicios, raciocinios, demostraciones, definiciones, o sea, de actividades psíquicas, cuyo tratamiento teórico pertenece a la psicología. Los conceptos de las leyes lógicas fundamentales tienen igualmente este matiz psicológico y pertenecen a su esfera. En resumen, ya se considere el objeto de regulación lógica, ya las diversas nociones dadas de la psicología, ya el análisis de los conceptos con los que se forman las leyes lógicas fundamentales, siempre se encuentran nociones psicológicas. Por tanto,^{1a} psicología es la única - ciencia que está, fundamentándola, a la base de la lógica.

Frente a estos argumentos Husserl contrapone los mantenidos por los partidarios de una lógica pura antes de exponer su propia crítica. El mismo da, en definitiva, su aprobación a la mayor parte de ellos con las correcciones oportunas. Plantea explícitamente la cuestión en los términos siguientes: "¿No estará la verdad una vez más en el justo medio? ¿No habrá descubierto cada una - de las partes un buen fragmento de verdad, mostrándose incapaz tan solo para delimitarlo con rigor conceptual y concebirlo justamente como un mero fragmento de la - verdad total? Junto a muchas inexactitudes u oscuridades en el detalle, que habrán dado pie a las refutaciones, ¿no quedará en los argumentos de los antipsicologistas

un resto no resuelto? ¿No tendrán esos argumentos una - verdadera fuerza, que se impondrá reiteradamente a una reflexión exenta de prejuicios?. Por mi parte respondería afirmativamente. Me parece incluso que la parte más importante de la verdad está del lado antipsicologista; só lo que los pensamientos decisivos no han sido expuestos convenientemente y están enturbiados por muchas inexac- titudes" (1). Puesto que Husserl aprueba los pensamien- tos mantenidos por el antipsicologismo, expondremos cuá les son sus tesis y razonamientos más importantes.

Aunque los defensores de una lógica pura reconoz can, como los psicólogos, el carácter normativo de - la lógica, defienden, sin embargo, su independencia res pecto de la psicología. Esta actitud, sostenida especial mente por Kant y por Herbart, se apoya en los razonamien tos siguientes: Mientras que la psicología se pregunta cómo tiene lugar el pensamiento en condiciones y circuns tancias determinadas y, por ende, sólo nos llevaría al conocimiento de sus leyes contingentes, la lógica, por el contrario, dirige su interés a las leyes necesarias del mismo, esto es, no a la cuestión de cómo tiene y - ha tenido lugar el pensamiento, sino al tema de cómo de bemos pensar. Las reglas de la lógica no se pueden de- rivar del uso contingente del entendimiento. Ellas -

(1) L.U.I., pp.58-9.

brotan de su uso necesario. Pero ello significa que la lógica debe prescindir de la psicología.

A este argumento responden los psicólogos que el uso necesario del entendimiento no deja de ser uso - del entendimiento, cuyo estudio pertenece a la psicología. Y así como el deber ser implica y se fundamenta en el ser, del mismo modo la lógica se basa exclusivamente en la psicología. Las reglas de acuerdo con las cuales debe proceder el entendimiento para pensar rectamente son las mismas que las que se derivan de su naturaleza. Basta seguir éstas para que el pensamiento sea correcto. La lógica no será otra cosa que una mera física de éste.

Los antipsicólogos replican que, aunque las - representaciones, los juicios, los razonamientos, etc., entran como fenómenos psíquicos en la psicología, sin - embargo, ésta los considera desde una perspectiva diferente a aquélla desde la cual los aborda la lógica. Psicología y lógica estudian las leyes de las operaciones psíquicas, pero ambas toman por ley algo totalmente dis- tinto. La psicología estudia las leyes, que regulan las conexiones reales de los diversos fenómenos de la conciencia. Dichas conexiones las explica por vía de causalidad, es decir, incluyendo en ellas el orden de coexistencia y sucesión. Sin embargo, a la lógica no le interesan las conexiones causales de las actividades

psíquicas, sino las condiciones que éstas deben cumplir para que su contenido sea verdadero. Resumiendo Gaos la diferencia señalada por los antipsicólogos entre lógica y psicología, afirma: "La diferencia entre la psicología y la lógica estaría, pues, justamente en la circunstancia de ser las leyes de la última normativas y las de la primera puramente teoréticas; en el punto de vista, por decirlo así, desde el cual considerarían ambas un mismo objeto: el pensamiento. La psicología lo consideraría desde el punto de vista causal y explicativo; la lógica, desde el punto de vista ideal y normativo" (1).

En conclusión, la lógica tiene por objeto de estudio las conexiones ideales por virtud de las cuales es verdadero el contenido de un acto de la conciencia y no las conexiones naturales del pensamiento. Dichas conexiones ideales, precisamente por su carácter ideal, no tienen por qué cumplirse siempre. Únicamente se realizan en el caso de que el contenido del pensamiento sea verdadero.

Esta distinción entre conexiones reales o naturales y conexiones ideales del pensamiento va a ejercer

(1) Op.cit., p.102.

gran influjo en otros puntos de la crítica que Husserl hace al psicologismo y en ella va a encontrar los motivos para establecer la no reductibilidad del orden ideal al real y su independencia respecto de él. En dicha distinción e irreductibilidad aparece, por consiguiente, - por vez primera el reino del ser ideal, cuya objetividad permanece fuera de toda duda ante la imposibilidad de - reducir las conexiones ideales del pensamiento a sus conexiones reales.

A tales razones responden también los psicologistas afirmando la reductibilidad del orden ideal al orden real, el cual queda presupuesto por aquél. Si la lógica es una tecnología del conocimiento, no puede prescindir de las conexiones causales que lo explican. Y, si se afirma que el objeto de ella es el contenido del pensamiento en tanto es verdadero, no es menos cierto que - aquellas actividades psíquicas, en las que surgen juicios evidentes, presentan un carácter causal respecto de la evidencia de los juicios resultantes. A esta réplica contestará Husserl extrayendo las últimas consecuencias que de esta postura psicologista se derivan. - Ello será objeto de estudio en el epígrafe siguiente.

¿Qué pensar, en definitiva, de la tesis psicologista, según la cual la lógica es un arte fundamentado exclusivamente en la psicología?. Aún concediendo -

hipotéticamente al psicologismo lógico que la lógica tiene por base a la psicología, sin embargo, esto no prueba ni que la psicología fundamente exclusivamente a la lógica, ni tampoco que desempeñe preeminencia en esta fundamentación. Husserl hace ver que hay un cúmulo de verdades, a las que se refiere toda regulación lógica, totalmente independientes de la psicología y que, por tanto, no pueden incluirse en ella. Este cúmulo de verdades, sistemáticamente ordenadas, constituiría la base de una "lógica pura". Por ser esenciales para todas las reglas del arte lógico, la lógica pura constituiría el fundamento esencial y preeminente del arte lógico.

Como resumen de la exposición hecha hasta aquí en el presente epígrafe podemos afirmar lo siguiente :

- 1ª) La lógica existe como arte.
- 2ª) Todo arte presupone un contenido teórico que esté a su base.
- 3ª) La lógica como arte queda fundamentada esencialmente en la lógica pura.

Junto a ello ha aparecido, por vez primera, inserta en esta polémica sobre los fundamentos teóricos del arte lógico, una esfera de verdades independientes, que posee plena objetividad: la esfera ideal.

CAPITULO III

LOS PREJUICIOS DEL PSICOLOGISMO LOGICO

§13. La confusión de las leyes lógicas puras con las normas lógicas.

Una teoría puede someterse a crítica de modo muy diverso. Se pueden abordar sus tesis esenciales para - analizarlas positiva o negativamente. Pero también es válido el método consistente en extraer los presupuestos en que una doctrina se apoya. Cuando tales presupuestos no están justificados ni son evidentes por sí mismos se les denomina prejuicios. Igualmente se puede afrontar una teoría para extraer de ella sus consecuencias. Cuando éstas no son contradictorias se afirma de la teoría en cuestión que es coherente. Sin embargo, en el caso contrario, cuando sus consecuencias conducen a contradicciones evidentes, se dice de ella que no es - coherente, que es absurda o contradictoria.

Después de haber rechazado la afirmación esencial del psicologismo lógico, la reductibilidad de la lógica a la psicología, la cual es su único fundamento y le su ministra todos sus contenidos teóricos, Husserl va a analizar los prejuicios y consecuencias absurdas que se derivan de esta actitud. El estudio de una teoría por las razones en que ella se apoya y por las consecuencias

en que desemboca, aunque puede llegar a invalidarla totalmente, no versa, sin embargo, de modo directo sobre la teoría misma.

A pesar de que Husserl desarrolló primero las - consecuencias empiristas del psicologismo lógico y después los prejuicios implícitos en dicha teoría, invertiremos su orden basados en la convicción de que el estudio de las razones en que se apoya una teoría debe - preceder al de sus consecuencias. Empezaremos, así pues, por el examen hecho por Husserl de los prejuicios del psicologismo lógico para pasar, a continuación, a la exposición de sus consecuencias.

El primer prejuicio del psicologismo lógico consiste en razonar del siguiente modo: La psicología tiene por objeto descubrir las leyes que regulan toda actividad psíquica. Las normas que dirigen la actividad del conocimiento deben basarse en estas leyes. La lógica, - por tanto, está fundamentada de modo exclusivo en la psicología.

Para Husserl estas razones constituyen un prejuicio porque confunden las leyes lógicas puras con las - normas lógicas. En esta confusión caen no sólo los psicólogos, sino también los partidarios de una lógica pura que conciben a ésta como un sistema de normas lógicas.

Afirma el filósofo alemán: "Ante todo es necesario poner término a una torcida interpretación en que caen ambos partidos. Insistimos en que las leyes lógicas, consideradas en sí y por sí, no son proposiciones normativas, en el sentido de preceptos, esto es, de proposiciones a cuyo contenido sea inherente el enunciar cómo se debe juzgar" (1). Según este texto hay un conjunto de leyes lógicas, de verdades generales, que, en sí mismas consideradas, no encierran carácter normativo alguno. Su significado es puramente teorético. Ello ha sido perfectamente comprendido por Gaos y claramente resumido en los términos siguientes: "Pero las leyes lógicas no son, primero y en general, normativas. Desde luego, su sentido propio no es normativo, sino puramente teorético" (2). La ciencia que estudia las leyes lógicas no es la psicología, es la lógica pura. Analicemos este punto crucial de la polémica contra el psicologismo con algún detenimiento.

La crítica de Husserl va dirigida a demostrar lo siguiente: En primer lugar, tanto los psicólogos como los antipsicólogos desconocen la existencia de leyes puramente teoréticas, de leyes que en sí mismas no son normativas, aunque pueden llegar a serlo. En segundo lugar, si hay un cúmulo de leyes lógicas meramente teoré-

(1) L.U.I., p.155.

(2) Op.cit., pp.120-1.

ticas puede afirmarse que, a la base de las reglas lógicas, de la lógica como arte, no hay sólo leyes psicológicas sino también, y con preeminencia esencial, leyes lógicas sistematizadas en la lógica pura.

La afirmación primera es evidente al indagar el sentido de cualquier principio lógico. Husserl aduce, a modo de ejemplo, el principio nota notae nota rei, la nota de la nota es la nota de la cosa. Tal principio debería expresarse, según Husserl, no en esta formulación, que es incorrecta, sino en esta otra: "El siguiente principio es válido para todo par de notas, A,B: Si todo objeto que tiene la nota A tiene también la nota B, y un objeto determinado, S, tiene la nota A, tiene también la nota B" (1). Este principio, tal y como ha quedado formulado, no encierra idea normativa alguna. Su significado es el de la relación objetiva existente en dos notas de un objeto que se coimplican. Por consiguiente, su contenido es teórico puro. Ahora bien, dicho contenido puede fundamentar una regla o precepto lógico. Dice Husserl: "Podemos fundar en él un precepto expreso, por ejemplo: 'el que juzga que todo A es B y que cierto S es A, ha de juzgar (o debe juzgar) que este S es también B'. Pero bien se ve que éste ya no es el primitivo

(1) L.U.I., p.155.

principio lógico, sino otro que ha surgido introduciendo en él el pensamiento normativo" (1).

No se piense que ésta es la única ley lógica que no es norma, aunque es susceptible de convertirse en ella. Husserl deja bien sentado que todo lo que se ha dicho de este principio lógico puede afirmarse de todos los demás, como igualmente de cualquier ley o principio teórico: "Lo mismo puede decirse, manifiestamente, de todas las leyes silogísticas y de todos los principios 'lógicos puros' en general. Pero no de ellos solos. La aptitud para la adaptación normativa es propia asimismo de las verdades de otras disciplinas teóricas, sobre todo de las verdades matemáticas puras, que se suelen separar habitualmente de la lógica" (2). Y para probar esta afirmación, transforma a continuación un teorema matemático en su regla práctica correspondiente. Cualquier verdad teórica, sea la que sea la esfera a la que pertenezca, puede ser el fundamento de una norma que prescriba cómo se debe juzgar rectamente. En este sentido las leyes lógicas no constituyen excepción alguna. Lo mismo que cualquier verdad teórica puede servir de base para la formulación de un precepto lógico correspondiente, las leyes lógicas, aún con mayor motivo, pue

(1) Ibidem.

(2) L.U.I., p.156.

den ser la base teórica de normas que ordenen cómo se debe juzgar rectamente. Pero si se admite todo ello, queda demostrado que los preceptos lógicos no se fundamentan exclusivamente, como afirman los psicólogos, en la psicología. Veamos cómo Husserl, tomando por base todo lo arriba expuesto, convierte en prejuicio el axioma psicologista: "Por el otro lado erraban los psicólogos en su presunto axioma, cuya falta de validez podemos demostrar ahora en pocas palabras. Si vemos que por sí sólo se comprende que toda verdad general sea de índole psicológica o no, funda una regla para juzgar justamente, queda demostrada así no sólo la posibilidad racional, sino incluso la existencia de reglas del juicio, que no se funden en la psicología" (1).

Pero Husserl no se contenta con hacer ver que el axioma del psicologismo es un prejuicio, su crítica va más lejos. La segunda parte de ella va dirigida a demostrar que la psicología no fundamenta exclusivamente el arte lógico. Antes bien, es la lógica pura la que debe suministrar a la lógica como arte su contenido teórico esencial. Y como hasta ahora sólo se han dado las razones por las que la lógica no se fundamenta exclusivamente en la psicología, habrá que exponer en adelante

(1) L.U.I., p.158.

las que justifican la preeminencia esencial de la lógica pura en la fundamentación mencionada. Esta segunda parte de la crítica husserliana no es algo accidental. Si sólo se conformase con probar que la lógica no se fundamenta únicamente en la psicología, los psicólogos podrían formular la siguiente interrogación: ¿De qué otra ciencia recibe el arte lógico sus fundamentos teóricos?

La tesis de Husserl es radical: la lógica pura no sólo es fundamento del arte lógico, sino que es su fundamento esencial. Este carácter esencial en la fundamentación del arte lógico no lo comparte con ninguna otra disciplina teórica. La psicología, por consiguiente, - no es copartícipe en la fundamentación esencial del arte lógico. Su función no es otra que la de suministrar el contenido teórico de algunas reglas lógicas accidentales y no esenciales para el arte lógico. Entre todas las reglas que constituyen el arte lógico solamente unas pocas están basadas en la psicología: las normas que, teniendo en cuenta la naturaleza humana, regulan la producción del conocimiento científico y lo someten a crítica (1).

La razón de que los psicólogos pongan a la -

(1) Ibíd.

psicología como única ciencia a la base del arte lógico se encuentra en que consideran a la ciencia en general desde una perspectiva subjetiva, como conjunto de conocimientos metodológicamente unidos, y no desde una perspectiva objetiva, como una unidad sistemática de conocimientos verdaderos. Reparán sólo en el carácter metodológico de la ciencia sin advertir la distinción existente entre las normas lógicas puras y las reglas técnicas de un arte de pensar humano. ¿En qué difieren unas de otras? Según Husserl, "ambas son de carácter totalmente distinto por su contenido, origen y función. Los principios lógicos puros, si miramos a su contenido originario, sólo se refieren a lo ideal; los principios metodológicos, a lo real. Los primeros tienen su origen en axiomas inmediatamente intelectivos; los últimos en hechos empíricos y principalmente psicológicos. La promulgación de aquéllos sirve a intereses puramente teóricos y sólo secundariamente a intereses prácticos; con éstos sucede a la inversa: su interés inmediato es práctico y sólo mediatamente —o sea, en cuanto que su fin es el fomento metódico del conocimiento científico en general— fomentan asimismo —los intereses teóricos" (1). En este texto tiene lugar el orto del ámbito ideal, una vez más, en la polémica —contra el psicologismo lógico. Su existencia es recono-

(1) L.U.I., p.159.

cida al considerar el contenido de los principios lógicos puros. Su objetividad queda asegurada al indagar su origen: si los principios lógicos tienen su origen en axiomas inmediatamente inteligidos, ello quiere decir - que están por sí mismos frente al sujeto cognoscente, el cual los asiente directamente tal y como ellos son en sí mismos.

El carácter ideal de las leyes lógicas puras es una consecuencia de que la lógica verse sobre el aspecto objetivo de la ciencia. Si bajo este aspecto la ciencia es un conjunto de verdades sistemáticamente enlazadas, es evidente que este sistema de verdades no posee un carácter real sino ideal, ya que en la realidad no existen conexiones ideales de cosas, sino cosas conexionadas realmente entre sí. Por tanto, las ciencias - que estudian las leyes en las que se apoyan las reglas que dirigen la formación del sistema científico y aseguran su verdad han de ser igualmente ideales.

Pero, ¿por qué la lógica pura constituye el contenido esencial del arte lógico? ¿No se ha afirmado más arriba que cualquier verdad teórica general puede dar la base teórica a un precepto que regule la marcha - del entendimiento en su búsqueda de la verdad? ¿No se podría convertir, por ello, cada disciplina teórica en una normativa correspondiente?. Husserl contesta a

todas estas interrogaciones de la siguiente forma: Aunque toda ley teórica puede ser transformada en una norma, la mayor parte de las reglas que necesita el arte lógico no se originan extrayendo de una ley teórica su norma correspondiente en cada una de las ciencias. Únicamente una parte muy reducida de ellas surge así. La razón de ello es que el arte lógico, que debe ayudar a la formación y desarrollo de todas las ciencias, no puede presuponerlas ni tomar de ellas sus contenidos teóricos. En la hipótesis de que así fuera, además de caer en un círculo vicioso, la lógica perdería el carácter de teoría de la ciencia, de "ciencia de la ciencia", para convertirse en la normativa de una ciencia determinada. Lleva razón Husserl al afirmar: "La traducción sin fin de todos los conocimientos científicos dados en norma, no puede aprovecharnos de nada; lo que necesitamos son normas generales y que en su generalidad se levanten por encima de todas las ciencias determinadas, para la crítica valorativa de los conocimientos teóricos y de sus métodos; y análogamente reglas prácticas para el fomento de los mismos" (1). El arte lógico debe ser una normativa general, es decir, una normativa que sirva a todas las ciencias y no solamente a una ciencia determinada.

Pero, por otra parte, puesto que el arte lógico

(1) L.U.I., pp.159-60.

pretende realizar este fin como disciplina científica, necesita una ciencia que le suministre las verdades generales que constituyen su contenido teórico. Esta ciencia no puede ser otra que la lógica pura. En esta ciencia encontrará la lógica como arte todos los conocimientos puros relativos a los conceptos de verdad, sujeto, predicado, proposición, fundamento, consecuencia, objeto, relación, etc.. Todos estos conceptos son elementos constitutivos de toda ciencia, entendida como unidad objetiva o teórica (1). Su desaparición implicaría dejar a la ciencia sin base y sin sentido objetivo, acarreando su ruina. Todas las verdades que se fundan en estos conceptos constituyen los criterios fundamentales, por los que se juzga si un conjunto determinado de conocimientos es efectivamente una ciencia o pertenece realmente a ella, o si no están a priori en contradicción con "las condiciones ideales de la posibilidad de toda teoría y ciencia en general" (2). Si las verdades generales, que están a la base de los conceptos mencionados, no pueden residir, por su carácter ideal, en una ciencia de hechos, ni tampoco pueden encontrarse, por su carácter general, en una ciencia particular, está justificada la existencia de una lógica pura, que a priori, es decir, independientemente de las demás disciplinas teóricas,

(1) L.U.I, p.160.

(2) Ibídem.

defina todos los conceptos inherentes a la idea de una ciencia en general y estudie las conexiones existentes entre dichos conceptos. Esta disciplina será sumamente peculiar porque "ella misma estará sometida, en cuanto a su 'forma', al contenido de sus leyes" (1); es decir, deberá cumplir formalmente las condiciones ideales de la posibilidad de toda ciencia, las cuales, al mismo tiempo, constituirán su contenido. Ello no encierra dificultad alguna. Lo mismo que el principio de contradicción es, convertido en norma, regla de toda verdad y, por tanto, por ser él mismo una verdad, regla de sí mismo, de igual forma las leyes lógicas puras pueden versar sobre sí mismas. Cuando ello sucede, los principios lógicos aparecen con evidencia intelectual.

Después de haber demostrado que el arte lógico - queda fundamentado esencialmente en la lógica pura, Husserl se plantea cuál pueda ser la función de la psicología respecto de dicho arte. Para ello distingue dentro de las normas lógicas aquéllas que se refieren a la ciencia objetivamente considerada, es decir, a las condiciones ideales de su posibilidad, como conjunto sistemático de conocimientos, y las que apuntan a la ciencia en su acepción subjetiva. Dice Husserl: "Las normas se dividen, según esto, en dos clases: las unas que regulan

(1) L.U. I, P.161.

a priori todo fundamentar, todo complejo apodíctico, son de naturaleza puramente ideal y se refieren a la ciencia humana sólo por obra de una trasposición evidente; las otras, que hubimos de caracterizar como meros artificios auxiliares o sustitutivos de las fundamentaciones, son empíricas, se refieren esencialmente al lado específicamente humano de las ciencias y se fundan, por tanto, en la constitución general del hombre, ya (las más importantes para el arte lógico) en la constitución psíquica, ya incluso en la física" (1). La segunda clase de normas toman a la ciencia en su relación a la naturaleza humana. Por ello, regulan cómo el hombre, según su propia constitución, puede llegar al conocimiento de la verdad en una esfera determinada. Estas reglas metodológicas se fundamentan evidentemente en la psicología, aunque no solamente en ella. Y, puesto que son meros "artificios auxiliares o sustitutivos de las fundamentaciones", no constituyen el núcleo esencial del arte lógico.

En resumen, la función de la lógica pura es el - fundamentar esencialmente el arte lógico y la función de la psicología el hacerlo accidentalmente, puesto que en ella se basan los preceptos lógicos que regulan los métodos auxiliares de las fundamentaciones.

(1) L.U.I., pp.163-4.

&14. El desconocimiento del doble significado, lógico y psicológico, de algunos términos.

El psicologismo lógico aduce en apoyo del prejuicio citado una serie de razones que constituyen su segundo prejuicio. Para probar que las reglas lógicas se fundamentan en la psicología del conocimiento recurre al contenido de la lógica. ¿Sobre qué versa ésta?. Sobre representaciones, juicios, raciocinios, demostraciones, fundamento y consecuencia, necesidad y posibilidad, y otros conceptos semejantes. Todos ellos no son otra cosa que fenómenos psíquicos y deben ser estudiados por la psicología. La distinción entre leyes lógicas puras y - principios metodológicos es inoperante en este punto. Por ello, la lógica debe considerarse en su totalidad como una parte de la psicología. No hay lugar alguno para una "lógica pura" independiente de la psicología y el - intento de su constitución es un absurdo.

Husserl afronta también este argumento y lo convierte en un prejuicio. El fin de tal refutación será establecer nuevamente la esfera del ser ideal, que hace inviable la reducción de la lógica a la psicología, y fijar las bases para la constitución de la lógica pura.

Si la lógica quedase fundamentada en todas sus - partes en la psicología, de ello se seguiría que también

la matemática pura sería una de las ramas de la psicología, lo cual es absurdo por la heterogeneidad existente entre ambas disciplinas teóricas y por la independencia de la matemática pura. Dicha consecuencia tendría lugar, en primer término, por el parentesco de la lógica pura y la matemática pura. Lotze lo subrayó convirtiendo a la matemática pura en una rama de la lógica general. - También Riehl estableció la coincidencia de la parte general de la matemática con la lógica pura. En segunda término, aquella consecuencia es válida, porque, lo que puede afirmarse de la lógica pura, también puede referirse a la matemática pura. Si en aquélla se trata de representaciones, juicios, razonamientos... y de sus conexiones, en ésta se estudian las leyes de los números, de sus relaciones y combinaciones. Y así como representaciones, juicios y razonamientos son fenómenos psíquicos, del mismo modo los actos de relacionar, de combinar, de sumar, de restar, de multiplicar, de dividir..., en los que se originan las relaciones, las combinaciones, las sumas, las restas, las multiplicaciones, las divisiones... son también procesos psíquicos, que, como tales, están regidos por leyes psíquicas. Sin embargo, la heterogeneidad de la matemática y de la psicología es tan evidente, como absurdo el intento de su conciliación.

Estas objeciones se refieren más a una consecuencia aceptada y desarrollada por el psicologismo lógico

(el mismo Husserl, como veremos a continuación, trató de fundamentar psicológicamente la matemática pura), - que al psicologismo lógico en su aceptación estricta. El propio Husserl así lo reconoce: "Con estas objeciones hemos vuelto a los argumentos sacados de las consecuencias" (1). ¿Por qué no utiliza este argumento, por consiguiente, en la crítica al psicologismo por sus consecuencias y lo incluye entre sus prejuicios lógicos?. La causa de ello no puede ser otra que el servir de introducción al epígrafe siguiente titulado "La esfera que investiga la lógica pura es una esfera ideal, análoga a la esfera de la matemática pura". Puesto que el psicologismo lógico sostiene su tesis recurriendo al contenido de la lógica, Husserl lo va a refutar desde sus propias bases, es decir, haciendo evidente que el contenido de la lógica pura y de la matemática pura es diferente del de la psicología.

Pero, ¿no modifica, por su negativa a hacer de la matemática pura una rama de la psicología, la posición adoptada en su anterior obra Filosofía de la aritmética? Esta es, al menos, su opinión en el "Prólogo" a la primera edición de las Investigaciones lógicas. Este cambio de actitud, operado en su filosofía, queda descrito en el texto citado del siguiente modo: "Yo -

(1) L.U.I, p.169.

había partido de la convicción imperante de que la psicología es la que ha de dar la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas, como de toda teoría en general. Conforme a esto, las investigaciones psicológicas ocupan un espacio muy amplio en el primer tomo de mi 'Filosofía de la aritmética' (único publicado). Esta fundamentación psicológica no logró satisfacerme nunca en ciertas cuestiones. El resultado del análisis psicológico me parecía claro e instructivo tratándose del origen de las representaciones matemáticas o de la configuración de los métodos prácticos, que en efecto se halla psicológicamente determinada. Pero tan pronto como pasaba de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento (a la unidad de la teoría), resultábame imposible establecer verdadera continuidad y claridad. Tanto más me inquietaba, pues, la fundamental duda de cómo se compadecería la objetividad de la matemática -y de toda ciencia en general- con una fundamentación psicológica de lo lógico" (1). En este párrafo no solamente queda reconocido el cambio de actitud, operado en su filosofía, sino también quedan expuestas las causas que lo motivaron.

Estas son : En primer lugar, la necesidad de la -

(1) L.U.I., pp.VI-VII.

unidad lógica del contenido del pensamiento, la unidad de la teoría. Efectivamente, si las ciencias son explicadas por los procesos psíquicos, en los que surgen y no por su contenido respectivo, ¿cómo explicar entonces la unidad de la teoría, la unidad de cada ciencia? En segundo lugar, y como consecuencia de todo ello, surgiría el problema de cómo hacer compatible la objetividad de la ciencia con la fundamentación psicológica, subjetiva, de la lógica. Ambas cuestiones, cuya solución es esencial para la existencia de todas y cada una de las ciencias, quedarían sin respuesta y sin solución posible. El psicologismo lógico llevaría consigo, al negar la objetividad del conocimiento, la destrucción de todas las ciencias.

Pero, ¿pueden calificarse de psicologistas las tesis de Filosofía de la aritmética? Aunque el mismo Husserl lo reconoce en el texto más arriba citado, analicemos, sin embargo, en qué consiste el psicologismo - de su incipiente filosofía. Unicamente así se podrán contrastar sus dos actitudes, la psicologista de Filosofía de la aritmética y la antipsicologista de las Investigaciones lógicas, y buscar las causas por las que se desplazan sus intereses desde la matemática pura a la lógica pura.

La interpretación psicologista de la aritmética encuentra en el concepto de número su punto de partida

necesario. El concepto de número es un proceso mental, que, por su simplicidad, está a la base de las operaciones mentales más complejas. "Por ello, afirma Husserl, toda filosofía de la aritmética debe empezar con el análisis del concepto de número" (1). Puesto que la interpretación psicologista de la matemática pura, mantenida por el filósofo alemán en Filosofía de la aritmética, - queda desautorizada por las Investigaciones lógicas, la presente cuestión sólo puede tener interés para una mejor comprensión del desarrollo de su filosofía fenomenológica. Por esta razón limitaremos nuestra exposición a su análisis psicologista del concepto de número (2).

Husserl empieza por definir el número como "una multiplicidad de unidades" (3). Pero, a continuación,

(1) Phi.Arith., p.295.

(2) A dicho análisis dedicó Husserl su escrito de habilitación, incluido posteriormente en forma reelaborada en la primera edición de Filosofía de la aritmética, aparecida en 1891. Esta obra ha aparecido recientemente en - una nueva edición en Husserliana, vol.XII, den Haag, Martinus Nijhoff, 1970. En esta edición se encuentra también como texto complementario el escrito de habilitación en su redacción primitiva, el cual, aunque fué publicado - por vez primera en 1887, no fué puesto a la venta al ser su impresión limitada.

(3) Phi.Arith., p.297.

señala que, si esta definición quiere ser válida, debe esclarecer el concepto de multiplicidad. Este concepto no puede obtenerse por un proceso de abstracción que - partiera de contenidos ya dados. Sólomente puede ser captado por una operación que enlace en un todo los elementos singulares. El concepto de multiplicidad conduce, por tanto, al de enlace. Y puesto que el enlace presupuesto en la noción de multiplicidad es un enlace homogéneo, Husserl lo estudia en relación con el concepto de continuo. Sin duda, en el continuo se pueden señalar inicialmente los elementos del mismo y posteriormente - el enlace entre esos elementos. Sin embargo, cuando se habla del continuo no se hace referencia al tipo de ser de los elementos enlazados sino al modo del enlace o de la coordinación. Y tal modo de enlace únicamente se hace evidente al reflexionar sobre las condiciones previas exigidas para que los diversos momentos estén coordinados. Tanto en el concepto de continuo como en el de cualquier clase de totalidades es esencial el modo en que - dichos elementos están unidos en una clase para formar un todo. Para determinar el modo de enlace que corresponde al concepto de multiplicidad Husserl distingue - las relaciones físicas de las psíquicas. Las relaciones físicas, a las que también denomina relaciones de contenido, están fundadas en las cosas o contenidos. A ellas pertenecen, por ejemplo, las relaciones de semejanza y de igualdad. Esta clase de relaciones está en dependencia de los contenidos o cosas concretas que enlaza. Por

el contrario, en las relaciones psíquicas el enlace no está en dependencia de los momentos o contenidos enlazados, sino del modo de considerarlos. Al ser efectuado por el pensamiento no es captable por intuición directa. Lo es por una reflexión sobre el acto de pensamiento que lo produce. Para lograr el concepto de multiplicidad nuestra conciencia no debe quedar pasiva; antes bien, es en su actividad espontánea donde se origina el enlace colectivo en el que surge el concepto de multiplicidad. Dice Husserl: "Una representación que concibe los contenidos como meramente unidos de modo colectivo -todo esto pensado en abstracto- tal es el concepto de multiplicidad" (1). La frase "todo esto pensado en abstracto" significa que los contenidos no están determinados en el concepto de multiplicidad, ya que cualquier cosa puede ser el contenido de la representación. Según esto, "uno y uno y - uno, etc." significa "algo y algo y algo, etc.". En el concepto de multiplicidad es indiferente su contenido. Hay, por tanto, una indeterminación constitutiva en el concepto de multiplicidad. Esta indeterminación afecta tanto al contenido concreto de la representación de la multiplicidad como al número de los elementos de que - está compuesta. Cuando la indeterminación constitutiva de la multiplicidad desaparece, cuando se determina -

(1) Phi.Arith., p.335.

cuántos elementos la componen, entonces surge el concepto de número. ¿Cuál es su tipo de existencia?

Después de todo lo afirmado del concepto de multiplicidad y de la génesis psicológica del número, es evidente que no puede ser entendido de otro modo que como una creación del espíritu humano. Lejos de reconocer la esfera del ser ideal, de la que formarían parte los números, Husserl la considera en Filosofía de la aritmética como un producto de la actividad psíquica. La existencia de los números no es ideal, ya que surgen como creaciones del pensamiento humano. De forma categórica afirma el fundador del movimiento fenomenológico: "Los números son creaciones espirituales, en la medida en que ellos son resultados de actividades, que nosotros practicamos respecto de contenidos concretos; pero lo que estas actividades crean, no son meros contenidos absolutos, que nosotros pudieramos volver a encontrar después en alguna parte en el espacio en el 'mundo exterior', sino que son conceptos propios de relación, los cuales sólo pueden ser constantemente producidos, pero en modo alguno pueden ser encontrados ya acabados en alguna parte" (1). Si los números son conceptos de relación psíquica, esto es, de enlaces colectivos producidos por el

(1) Phi.Arith., p.317.

entendimiento humano, quedan reducidos a los procesos mentales en los que surgen. Por ello, no tienen existencia propia. Unicamente existen en la medida en que son producidos por nuestra actividad psíquica.

Aunque la tesis psicologista de Filosofía de la aritmética fué abandonada por Husserl en las Investigaciones lógicas, sin embargo, pueden encontrarse ya en dicha obra algunos temas capitales de la fenomenología, ya explícitamente expuestos, ya incoativamente trazados. Los conceptos de producción del objeto, de reflexión, - de reducción, de donación de sentido y el método consistente en describir la esencia de una cosa por el origen de su significación en la conciencia son decisivos en la fenomenología, si bien son modificados posteriormente de acuerdo con el desarrollo del pensamiento husserliano. Así, por ejemplo, el concepto de producción del objeto - desemboca en el concepto afín de constitución del objeto y la conciencia donadora de sentido ya no es interpretada psicológicamente, sino fenomenológicamente.

¿Hay, por consiguiente, un desarrollo y explicitación del pensamiento husserliano a partir de los motivos de su primera obra o, por el contrario, una ruptura entre las diferentes fases de su doctrina? Dejando a un lado el problema concebido en su generalidad, ya que ello supondría el estudio previo de los conceptos fundamentales de la fenomenología, nos limitaremos a las dos acti

tudes mencionadas. Después de la exposición hecha, es - evidente que a la interpretación psicologista de la matemática pura le sucede años después una concepción del arte lógico, según la cual no está fundamentado esencialmente en la psicología, sino en la lógica pura. Ello implica el abandono de la tesis psicologista también en la matemática pura.

¿No hay, por tanto, una sima entre Filosofía de la aritmética y las Investigaciones lógicas? ¿No habrá que sostener la completa independencia de estas dos etapas de su filosofía? ¿No estará la segunda en el polo opuesto de la primera? Miradas las cosas desde el punto de vista de su posición psicologista o antipsicologista, ello parece evidente, pero desde una perspectiva más amplia, desde la consideración de los motivos que le llevaron de una obra a otra, se halla, bajo la apariencia - de esta oposición, un desarrollo lógico de su pensamiento. Si pueden encontrarse los eslabones existentes entre una y otra obra, los motivos por los que deja momentáneamente la filosofía de la matemática pura y aborda la temática lógica, se habrá demostrado que, a pesar de la - oposición de ambas obras en lo que concierne al psicologismo, no da un salto arbitrario en el desarrollo de su pensamiento.

¿Cuáles son las razones que impulsaron a Husserl

a abandonar y combatir el psicologismo lógico y cuáles son los motivos que tuvo para desplazar su atención de la esfera matemática a la esfera lógica?. Algunas de - aquellas razones ya han sido expuestas en el texto cita do del "Prólogo" a las Investigaciones lógicas. En él - quedó establecido, en primer lugar, la imposibilidad de explicar la unidad de la teoría, la unidad lógica del - pensamiento, por la actividad psíquica y, en segundo lu gar, la imposibilidad de sostener la objetividad de la matemática y de toda la ciencia desde una interpretación psicologista de lo lógico. A estas dos razones hay que agregar las influencias recibidas de Lotze y de Bolzano y la crítica de Frege (1). El primero de ellos le acer có al campo de lo ideal y al intento de fundamentar en él la matemática y una parte capital de la lógica por su - interpretación de la teoría platónica de las ideas y por su defensa de las verdades en sí. Husserl mismo hizo jus ticia a Lotze reconociendo su influjo decisivo en los - términos siguientes : "Aunque Lotze mismo no hubiese ter minado de dar cuenta de las contradicciones y de las in coherencias del psicologismo y no hubiese salido de él,

(1) Las influencias de estos pensadores sobre Husserl pueden verse más extensamente en Osborne (A.O.), Edmund Husserl and his Logical Investigation, Cambridge (Mass.), 1949; y en Farber (M.), The Foundation of Phenomenology, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1943.

su genial interpretación de la teoría platónica de las ideas me aportó por primera vez una gran luz y determinó todos mis estudios ulteriores. Ya Lotze hablaba de verdades en sí, y estaba cercana la idea de ubicar así en el dominio de la idealidad todo lo matemático y una parte capital de lo que tradicionalmente constituye la lógica" (1). De Bolzano tomó la idea de una "lógica pura", la cual le permitiría abandonar definitivamente el psicologismo. En relación a ello dice Husserl en el mismo texto: "Lo que se me hizo presente bruscamente, primero en el plano de la lógica tradicional, es que la Teoría de la ciencia de Bolzano, en sus dos primeros tomos, consagrados a las representaciones en sí, podía pasar por un primer ensayo de representación cerrada de doctrinas puramente ideales, que había ya allí, por consiguiente, el esbozo completo de una lógica pura" (2). Finalmente, tras la crítica hecha a la posición antipsicologista de Frege en Filosofía de la aritmética, acaba por aceptar las razones que este aporta en Las leyes fundamentales de la aritmética (3). Junto a

(1) Husserl, Entwurf einer "Vorrede" zu den "Logischen Untersuchungen", (1913), Tijdschrift voor Philosophie, 1939 (1), pp.106-133; 319-339; p.128.

(2) Husserl, op.cit., p.129.

(3) L.U.I., p.169 (Nota al pie de página).

las influencias mencionadas, esta obra, que data de - 1893, ejerció un influjo decisivo en el cambio de actiudad operado en el pensamiento husserliano.

Ahora bien, estas razones explican la modificación de su pensamiento respecto del psicologismo, pero no exponen los motivos concretos por los que sus intereses filosóficos se dirigirán a la lógica desde la matemática pura. En una carta a Stumpf del 13 de noviembre de 1890 expone Husserl estos motivos. En ella afirma que su teoría de que el concepto de numeración es el fundamento de toda la aritmética general se le reveló - inmediatamente como falsa. El concepto de número ordinal, así como los de número negativo, racional, irracional y complejo, le mostraron que no son especificaciones lógicas del concepto de numeración. Si todos estos conceptos no pueden derivarse de un concepto fundamental como el concepto de numeración, ¿cuál es el contenido de la aritmética?. Responde Husserl: un sistema de signos. La "arithmetica universalis" es una ciencia, cuyo contenido es un sistema de signos distribuidos en una serie de terminada de grados, que forman algo semejante a círculos concéntricos. A cada círculo, aunque está en dependencia del anterior, le pertenecen leyes formales o leyes de cálculo propias. Esta aritmética general no es - concebida como una ciencia independiente, sino como una parte de la lógica formal, que, a su vez, constituye uno de los capítulos más importantes de la lógica general.

Por tanto, es en la matemática pura donde se encuentran los motivos concretos por los que Husserl se adentra en el ámbito de la lógica.

En resumen, el paso de la esfera matemática a la esfera lógica se efectúa como un mero desarrollo del pensamiento husserliano, pero entre la Filosofía de la aritmética y las Investigaciones lógicas hay una ruptura, si consideramos las tesis concretas defendidas en una y otra obra.

Tras estas consideraciones, necesarias para una hermenéutica del desarrollo del pensamiento husserliano, expondremos la refutación de las razones que constituyen el segundo prejuicio del psicologismo lógico. Puesto que éste recurría al contenido de la lógica en defensa de su tesis, Husserl va a demostrar la falsedad de esta doctrina colocándose en sus mismas bases. El contenido de la lógica pura no es la esfera psicológica, sino la esfera lógica. Pero, ¿en qué se diferencian estas dos esferas?. Una vez más vuelve su mirada el filósofo alemán al concepto de idealidad. Es la objetividad ideal de su contenido lo que distingue a la lógica pura de la psicología e impide su reducción a ella.

Husserl extiende la cuestión a la matemática pura para abordarla, a continuación, en relación con la lógica pura, pues la comparación de la lógica pura con la



matemática pura sirve de pauta segura para encontrar la solución del problema (1). En efecto, en la matemática pura es donde con mayor claridad resalta el carácter ideal de su contenido, en contraposición al carácter fáctico del contenido de la psicología. La única dependencia de la matemática pura respecto de la psicología, dependencia accidental, se encuentra en el origen psicológico de sus conceptos y en la formación de sus métodos. Pero esta fundamentación accidental no presupone que la matemática pura sea una parte de la psicología, ni que las leyes matemáticas puedan considerarse como leyes psicológicas. Husserl mismo lo indica explícitamente: "Todas las operaciones aritméticas aluden a ciertos actos psíquicos, en que se llevan a cabo estas operaciones; sólo reflexionando sobre ellos puede 'mostrarse', qué es un número, una suma, un producto, etc. Y a pesar de este 'origen psicológico' de los conceptos aritméticos, todos reconocen que sería una errónea *verbalis* considerar las leyes matemáticas como psicológicas. ¿Cómo explicar esto?. Sólo hay una respuesta. La psicología trata naturalmente del contar y del operar con los números, en cuanto hechos, en cuanto actos psíquicos, que transcurren en el tiempo. La psicología es, en efecto, la ciencia empírica de todos los hechos psíquicos en general. La aritmética es algo muy distinto. Su esfera de

(1) L.U.I, p.170.

investigación es bien conocida; está definida íntegramente y sin posibilidad de ampliación, por la serie de especies ideales, bien familiares para nosotros, 1,2, 3..." (1). La matemática versa sobre especies ideales, la psicología empírica sobre los hechos psíquicos en general; la primera, por referirse a objetividades ideales, deja a un lado los hechos individuales con su localización temporal; la segunda versa sobre los hechos psíquicos individualizados y localizados en el tiempo. Todo ello implica que los objetos ideales de la matemática pura no pueden reducirse a los actos psíquicos correspondientes. Así, el número no puede identificarse con el acto de numerar, la suma con el acto de sumar, el producto con el acto de multiplicar, etc..

Pero, si las objetividades ideales no son reducibles a los actos psíquicos, por los que son conocidas, y si no son algo fáctico y temporal, ¿qué es lo que son?. Husserl da la siguiente respuesta : "El número cinco no es mi acto de contar el cinco, ni el de ningún otro; ni es mi representación del cinco, ni la de otro. En este último respecto, es objeto posible de actos de representación; en el primero, es la especie ideal de una forma que tiene sus casos individuales - concretos en ciertos actos de numeración, considerados

(1) Ibidem.

desde el punto de vista de lo que hay de objetivo en - ellos, del conjunto constituido" (1). Después de la delimitación negativa efectuada por oposición a lo fáctico (el ser ideal no es un hecho, no es algo temporal), en este texto se plantea el primer intento de una determinación positiva del ser ideal. Tras la afirmación de - que el ente matemático, en tanto ser ideal, no es ningún acto psíquico ni representación subjetiva alguna, pues en cualquiera de los dos casos dejaría de existir una vez efectuado el acto psíquico o la representación correspondiente, queda caracterizado como una especie ideal, cuyos casos individuales son los objetos de ciertos actos de numeración, y como objeto posible de actos de representación.

Esta descripción de la esfera matemática es de gran significación para nuestra investigación porque, tomándola por base, la va a extender posteriormente a la esfera lógica, que también tiene por base una esfera ideal. Pero, además, es de suma importancia la afirmación de que el ente matemático, en tanto especie ideal, se presenta como algo objetivo. Puesto que no puede ser reducido a los actos psíquicos correspondientes, su existencia no se origina en ellos, es independiente de los actos psíquicos en los que es pensado. Y esta indepen-

(1) L.U.I., pp.170-171.

dencia en su existencia le hace ser objeto posible de cualquier representación, no de una representación actual sino de cualquier representación actual y de todas las representaciones ya efectuadas o por efectuar que versen sobre él. Idealidad y objetividad son, por tanto, rasgos inherentes coimplicados en el ámbito matemático.

Para rechazar el psicologismo lógico hay que demostrar, del mismo modo que en la aritmética pura, que el contenido de la lógica pura es distinto del de la psicología. ¿Es ello factible?. La postura de Husserl es clara: "Lo que hemos expuesto aquí acerca de la aritmética pura es totalmente aplicable a la lógica pura" (1). Así como la matemática pura es independiente de la psicología y sólo recurre a ella para formar su metodología y para explicar el origen psicológico de sus conceptos, del mismo modo el arte lógico se apoya en la psicología únicamente para esclarecer el origen psicológico de sus conceptos y para constituir la metodología científica, la cual debe tomar en consideración la naturaleza de los procesos psíquicos. Pero ello no implica que la lógica pura, fundamento esencial del arte lógico, esté basada en la psicología, ni que su contenido sea de carácter psíquico. Todo ello ha sido expuesto por

(1) L.U.I, p.172.

Husserl en los términos siguientes: "La metodología de la investigación y de la demostración científica exige ciertamente una continua referencia a la naturaleza de los procesos psíquicos, en que tienen lugar aquéllas. - Por eso los términos lógicos, como representación, concepto, juicio, raciocinio, demostración, teoría, necesidad, verdad, etc., pueden y deben figurar como nombres de clases de vivencias y disposiciones psíquicas. Negamos, empero, que nada semejante suceda nunca en las partes de la lógica pura que contiene el arte de que hablamos. Negamos que la lógica pura, que debe separarse como disciplina teórica independiente, haya puesto su vista en los hechos psíquicos, ni en leyes que deban caracterizarse como psicológicas" (1). Las leyes lógicas puras están compuestas de conceptos referibles exclusivamente a individualidades ideales. Estos conceptos, a pesar de su origen psicológico, no poseen tal significado, pues en este caso serían conceptos universales, cuya extensión empírica estaría constituida por individuos reales. Hay, por consiguiente, una serie de términos que son equívocos, puesto que, por un lado, - tienen significado psicológico, expresan "conceptos de clase de productos psíquicos" y, por el otro lado, significan conceptos generales referibles a individualidades ideales, las cuales tienen sus leyes puras peculiares.

(1) L.U.I., pp.172-3.

Entre estos términos elige Husserl, para analizarlos, los de representación, juicio, silogismo y leyes de pensamiento, los cuales se encuentran en el contenido de toda lógica. En todos ellos encuentra la equivocidad mencionada.

El término representación puede ser el símbolo tanto de un concepto psicológico de clase como de lo - que cae bajo ese concepto; el término juicio significa, en primer lugar, una vivencia de la conciencia y, en - segundo lugar, una pura proposición como "unidad ideal de significación"; el término silogismo se refiere, por una parte, a un acto psíquico y, por otra parte, a ciertas formas de unidades intencionales; y, por último, - los principios lógicos, no son leyes para los actos de juzgar sino para los contenidos de los juicios. Husserl resume estas distinciones del siguiente modo: "La diferencia entre el punto de vista psicológico, que emplea los términos como términos de clases de vivencias psíquicas, y el punto de vista objetivo o ideal, desde el cual exactamente los mismos términos representan géneros y especies ideales, no es secundaria y meramente subjetiva; determina la distinción de ciencias esencialmente - distintas. La lógica pura y la aritmética, como ciencias de las individualidades ideales de ciertos géneros, (o de lo que se funda a priori en la esencia ideal de estos géneros), sepáranse de la psicología como ciencia de los ejemplares individuales de ciertas clases empíricas" (1). En este texto queda clara, además,

(1) L.U.I., p.177.

la coimplicación de la objetividad y de la idealidad en el ámbito no ya sólo de la matemática pura, sino de todas las ciencias ideales, las cuales, a diferencia de las ciencias fácticas, son ciencias a priori que estudian las esencias ideales de estos géneros y de lo que a priori se funda en ellas.

Las distinciones señaladas no son, sin embargo, originales del pensamiento de Husserl. Ya en la lógica tradicional fueron formuladas con los términos de concepto formal y concepto objetivo, juicio psíquico y juicio lógico, raciocinio psíquico y raciocinio lógico. Ahora bien, mientras que las estructuras lógicas son entendidas por la lógica escolástica de orientación aristotélica como relaciones de razón (una de las dos especies de ente de razón), son interpretadas por Husserl como unidades ideales de significación.

En resumen, psicología y lógica pura son ciencias diversas por su contenido. La primera es una ciencia fáctica que versa sobre hechos reales, la segunda es una ciencia ideal que se refiere a especies ideales o unidades objetivas de significación. La tesis de que la lógica es, por su contenido, una rama de la psicología se revela, por tanto, como un mero prejuicio.

&15. La lógica como teoría de la evidencia.

El tercer argumento esgrimido por el psicologismo en favor de su tesis se basa en un análisis de la evidencia. Su razonamiento consiste esquemáticamente en lo siguiente: La verdad reside en el juicio. Ahora bien, todo juicio es reconocido como verdadero a través de la evidencia, la cual es un sentimiento peculiar que, vinculado a un juicio, asegura su verdad. Según esto, el término evidencia significa un rasgo psíquico conocido por la experiencia interna. Luego, si las leyes lógicas constituyen un arte destinado a ayudarnos a conocer la verdad, es evidente que no son otra cosa que proposiciones psicológicas. Estas proposiciones nos dicen cuáles son las condiciones de las que depende el surgimiento o la ausencia del sentimiento de evidencia. Tal es, en resumen, la tesis de Stuart Mill, de Sigwart, de Wundt y de Höfler.

A este argumento opone Husserl fundamentalmente dos objeciones: En primer lugar, aunque las leyes lógicas puedan transformarse en leyes de la evidencia, en sí mismas no enuncian nada sobre ella, ni siquiera sus condiciones ideales. En segundo lugar, aún efectuando la transformación de los principios lógicos puros en principios equivalentes de la evidencia, de ello no se sigue que estos principios últimos pertenezcan a la -

esfera de la psicología, ya que las posibilidades enunciadas por ellos son posibilidades ideales de la evidencia y no sus posibilidades reales o naturales.

La objeción primera se basa en que las leyes lógicas puras no implican idea normativa alguna, aunque puedan convertirse en sus normas correspondientes. De esta forma, toda ley lógica pura puede ser modificada en una regla equivalente sobre la evidencia. Por ejemplo, la unión de los principios de contradicción y de tercio excluso puede dar origen a este otro principio: "la evidencia puede aparecer en uno, pero sólo en uno de dos juicios contradictorios" (1). Hay, por tanto, - una equivalencia general entre la proposición "A es verdad" y "es posible que alguien juzgue con evidencia que A es", es decir, entre una ley lógica pura y una regla que enuncie las condiciones ideales de la evidencia. - Pero esta equivalencia no explica el intento de subsumir a la lógica pura en la psicología, ni tampoco el - que una ley lógica pura signifique exactamente lo mismo que una norma que exprese las condiciones ideales de la evidencia. Mientras que en las leyes lógicas puras no - se hace referencia alguna a actos psíquicos, en las reglas que enuncian condiciones ideales de la evidencia es imprescindible esta referencia, aunque no se los tome

(1) L.U.I, p.183.

en su realidad fáctica o individual, sino en su generalidad. Por tanto, los principios lógicos puros no encierran ninguna afirmación sobre la evidencia, ni tampoco sobre sus condiciones.

La objeción segunda se fundamenta, en último término, en la distinción entre la esfera ideal y la esfera real. Aún llevando a cabo la transformación de las leyes lógicas en principios sobre la evidencia, de ello no se deriva la subsunción de la lógica en la psicología. Ambas tienen también su ámbito delimitado en el campo de la evidencia. La psicología, como ciencia de hechos, considera la posibilidad psicológica como una posibilidad real. Fuera de su alcance están, por consiguiente, las posibilidades ideales de la evidencia. - Ello resulta evidente al reparar en que la imposibilidad psíquica no implica la imposibilidad ideal. Por ejemplo, hay números decádicos de trillones de números y verdades que les conciernen cuya representación no es posible para un entendimiento humano. Pero ello no quiere decir que no sean posibles idealmente, es decir, desde el punto de vista de una vivencia psíquica posible. Sin embargo, la inversa no es válida. La imposibilidad ideal implica la imposibilidad psicológica. De ahí, su utilidad para la psicología. Lo mismo ocurre en la esfera matemática, puesto que "no es posible ninguna enumeración ni cálculo empírico, ningún acto psíquico de

transformación algebraica o de construcción geométrica, que contradiga las leyes ideales de la matemática" (1). Tanto las leyes lógicas puras como las matemáticas puras pueden ser, por tanto, utilizables psicológicamente, - puesto que de ellas se pueden extraer a priori posibilidades e imposibilidades que se refieren a actos psíquicos. Sin embargo, todo ello no significa ni que las leyes lógicas puras, ni que las leyes matemáticas puras sean en sí leyes psicológicas por formar las condiciones y leyes ideales un reino en sí, perfectamente diferenciable de las condiciones y leyes naturales de aquellos actos, cuyo estudio pertenece a la psicología. Así pues, en tanto que la psicología tiene por objeto las condiciones naturales de la evidencia (concentración - de la atención, descanso psíquico, etc.), el arte lógico debe exponer las condiciones ideales de su posibilidad. Las condiciones naturales de la evidencia dependen de la constitución de las diferentes especies de seres psíquicos y son relativas a ellas; las condiciones ideales tienen, por el contrario, una validez incondicionada por ser válidas para toda conciencia posible y no - solamente para una conciencia específica.

Estas dos objeciones anulan el razonamiento psicológico anteriormente expuesto y lo convierten en el

(1) L.U.I., p.186.

tercer prejuicio. Fundamentar la lógica en la psicología supone una inversión del orden existente entre la esfera ideal y la esfera real.

Ahora bien, puesto que la distinción entre condiciones ideales y condiciones reales de la evidencia implica una determinada concepción de la evidencia, Husserl expone, a modo de corolario, su pensamiento sobre este punto decisivo para la discusión. Empieza por rechazar la afirmación de que la evidencia sea un sentimiento - accesorio que acompañe accidentalmente a ciertos juicios. Si así fuera, podría preguntarse en qué se funda la autoridad de este sentimiento y de qué modo ejerce su función como criterio de la verdad del juicio. El poner el criterio de verdad en un motivo subjetivo anularía, en última instancia, la evidencia misma. No consiste, por tanto, - ni en un sentimiento accidental, ni en cierto carácter psíquico que acompañara a los juicios verdaderos. En este punto el pensamiento de Husserl es tajante: "La evidencia no es un sentimiento accesorio, que se adhiera a ciertos juicios de un modo accidental o con sujeción a ciertas leyes naturales. No es un carácter psíquico, - susceptible de acompañar simplemente a cualquier juicio de cierta clase (a saber, la de los llamados juicios - 'verdaderos'), de tal suerte que el contenido fenómeno lógico del juicio correspondiente, considerado en sí y por sí, siga siendo el mismo idénticamente, esté acom-

pañado o no de este carácter. No sucede en éste lo que solemos imaginar cuando pensamos la relación entre los contenidos de la sensación y los sentimientos correspondientes: que dos personas tienen las mismas sensaciones, pero son afectadas por ellas de distinta manera" (1). La consecuencia que parece seguirse de este texto es que la evidencia no estriba en el sujeto pensante, sino en los objetos del pensamiento. Sería entonces la propiedad con que ciertos objetos se ven revestidos en su presencia ante el entendimiento humano. Pero Husserl no extrae esta consecuencia, sino otra muy diferente: "La evidencia no es otra cosa que la 'vivencia' de la verdad" (2). Y algo más adelante corrobora esta afirmación: "El juicio evidente es la conciencia de algo dado originariamente" (3). De todo ello concluye: "La vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el sentido actual del enunciado y la situación objetiva presente en sí misma, es la evidencia; y la idea de esta concordancia es la verdad" (4). En resumen, para Husserl la evidencia no es una propiedad de los objetos presentes al entendimiento sino que es una vivencia, la vivencia de la correlación existente entre el sentido actual del -

(1) L.U.I, pp.189-90.

(2) L.U.I, p.190.

(3) Ibidem.

(4) L.U.I, pp.190-1

enunciado y la situación objetiva correspondiente, presente en sí misma de modo inmediato.

¿Qué pensar de la concepción husserliana sobre la evidencia?. Al calificarla como la vivencia de la concordancia entre el juicio y lo expresado objetivamente por él no queda clara suficientemente la diferencia existente entre evidencia y verdad. Husserl procura distinguir las afirmando que la evidencia es una "vivencia" de la verdad mientras que ésta es la "idea" de la correlación del juicio y la situación objetiva. Ahora bien, ¿es que en todo juicio verdadero no hay simultáneamente a su formulación una vivencia de su verdad?. La distinción establecida por Husserl entre evidencia y verdad no es, por tanto, adecuada.

¿Cuáles son los motivos de esta distinción inadecuada?. La concepción de la verdad como la idea de la concordancia entre el sentido del juicio y la situación objetiva presente por sí misma ya indica que Husserl considera el juicio lógico como el lugar propio de la verdad. Pero ello no está únicamente admitido de modo implícito. En una nota lo afirma textualmente: "Recto es un juicio, cuando tiene por verdadero lo que es verdadero, o sea, un juicio cuyo contenido es una proposición verdadera. Los predicados lógicos de verdadero y falso se refieren, con arreglo a su sentido propio, exclusivamente a las proposiciones, en el sentido de significaciones

enunciativas" (1). Y no se piense que debido a la ambigüedad de su concepto de significación (la significación en sentido noético y noemático) (2), la expresión "significaciones enunciativas" puede referirse al juicio psíquico. Las frases que siguen a continuación des autorizan esta interpretación: "El concepto de juicio contradictorio está a su vez en correlación con el de proposición contradictoria; los juicios se llaman contradictorios, en sentido noético, cuando sus contenidos (sus significaciones ideales) están en esa relación des criptivamente precisa que llamamos contradicción en sen tido lógico-formal" (1). Hay aquí implícita una analogía entre los juicios verdaderos y contradictorios. Así como hay juicios psíquicos que se denominan contradictorios porque su contenido encierra una contradicción, del mis mo modo el juicio psíquico es verdadero cuando lo es su contenido. Por tanto, el juicio psíquico puede ser deno minado in extenso verdadero, si lo es su contenido. El lugar propio de la verdad es el juicio lógico. Más adelante, en la crítica que sostiene contra el antropologismo de Erdmann, afirma Husserl: "Pero en sí, la verdad y la falsedad permanecen intactas; ambas son, en esencia, cualidades de los correspondientes contenidos de los -

(1) L.U.I, pp.176-7. (Nota al pie de página).

(2) Tal ambigüedad es reconocida por el mismo Husserl en el Prólogo a la segunda edición de las Investigaciones lógicas, p.29.

actos de juicio, no de estos actos" (1).

¿No invierte Husserl la relación de la verdad con el juicio psíquico y juicio lógico?. El juicio lógico - sólo tiene una existencia mental, es un ente de razón relativo que no puede existir fuera de la mente que lo - piensa. Sin embargo, aunque no existe realmente ni puede llegar a existir, está fundamentado en la realidad. Esta fundamentación es doble: por una parte, se basa en el acto psíquico en el que surge, el cual es algo real y efectivo en el sujeto pensante y, por otra parte, en la realidad extramental, es decir, en la unión o separación de los aspectos expresados por los conceptos reunidos o separados en el juicio lógico. Del juicio lógico puede decirse que está o no está fundamentado en la realidad. Está fundamentado, cuando en el juicio se reúne o separa lo que en la realidad está unido o separado, y no lo está, cuando en él se une lo separado en la realidad o se separa lo unido en ella. El lugar propio y adecuado de la verdad no es, por tanto, el juicio lógico sino el juicio psíquico. Efectivamente, de él se dice que es verdadero, cuando separa o reúne lo que en la realidad extramental está separado o unido, y falso en el caso contrario.

(1) L.U.I., p.151.

El desplazamiento del lugar propio de la verdad es una de las causas que le impiden distinguir de modo adecuado la verdad y la evidencia. Puesto que el lugar propio de la verdad es el juicio lógico, no tiene sentido entender por evidencia la fuerza con que la realidad se impone al entendimiento cuando se le manifiesta con claridad, lo cual solamente puede ocurrir si la verdad se predica del juicio psíquico. Por ello, para distinguirla respecto de la verdad, tiene que situarla en la conciencia misma y caracterizarla como vivencia. Si, - por el contrario, la verdad pertenece al juicio psíquico, como ya ha quedado establecido, puede hablarse de la evidencia como el esplendor o claridad que algunas realidades presentan a la subjetividad cuando están en sí mismas frente a ella. De esta forma puede entenderse tanto que la evidencia no pueda ser causa del error como el hecho de que el entendimiento no sea libre de aceptar o rechazar aquellas realidades que se muestran con evidencia. Sobre este punto afirma Millán Pelles: "En el momento en que me dejé llevar de la apariencia, ésta era algo de lo que yo no sabía que no era más que apariencia. Pero tampoco puedo decir ahora que aquello de lo que me dejé llevar era entonces la *ἐνάργεια*, la evidencia de la realidad; por dos razones: 1ª), porque la evidencia de la realidad no es causa del error; 2ª), porque no cabe dejarse llevar por la evidencia de la realidad, ni por ninguna clase de evidencia. El dejarse

llevar es un dejarse en el sentido de un consentimiento, de una actividad libre, todo lo favorecida que se quiera por algo que la induce. La evidencia no se acepta libremente, como algo que también se pueda rechazar. La evidencia se impone. Su 'aceptación' es, sin duda, espontánea, pero meramente natural. Ante ella, la subjetividad se rinde, con un rendimiento no elegido, sino espontáneamente resultante" (1). En resumen, el entendimiento no es libre de aceptar o de no aceptar las realidades que le son presentes con evidencia. Puede desviar su atención de la realidad evidente, pero cuando está frente a ella se ve forzado a aceptarla.

Otra de las causas que llevan a Husserl a una falsa intelección de la relación entre evidencia y verdad es el considerar la evidencia como el criterio de verdad, lo cual es una característica casi constante del pensamiento moderno. Al rechazar el psicologismo de la evidencia formula las siguientes objeciones: "Pero cabría preguntar en qué se funda la autoridad de este singular sentimiento; cómo garantizar la verdad del juicio, 'imprimirle el sello de la verdad', 'denunciar' su verdad, o como quiera que diga la expresión figurada" (2).

(1) Millán Puelles (A.), La estructura de la subjetividad. Madrid, Rialp, 1967, p.39.

(2) L.U.I., p.189.

Está claro que para Husserl la evidencia es el criterio de verdad, ya que, al rechazar la evidencia como un sentimiento accidental, se basa en que éste no puede garantizar la verdad del juicio.

La concepción de la evidencia como criterio de verdad le permite hablar de grados de evidencia. En la investigación sexta de las Investigaciones lógicas afirma : "Hablamos de evidencia en un sentido laxo siempre que una intención ponente (principalmente una aserción) encuentra su confirmación por medio de una percepción correspondiente y plenamente adecuada, aunque ésta sea una síntesis adecuada de percepciones particulares conectadas. En este caso puede hablarse con buen sentido de grados de evidencia. Entran en consideración a este respecto las aproximaciones de la percepción a la integridad objetiva de su presentación de objetos, y además los progresos hacia el último ideal de perfección, el de la percepción adecuada, el de la plena aparición del objeto 'mismo' -hasta donde era mentado de algún modo en la intención-. Pero el sentido riguroso de la evidencia, en la crítica del conocimiento, se refiere exclusivamente a este último término infranqueable, - al acto de esta síntesis de cumplimiento más perfecta, que da a la intención -por ejemplo, a la intención judicativa- la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente mentado, sino dado

-en el sentido más riguroso- tal como es mentado e identificado con la mención. Por lo demás es indiferente - que se trate de un objeto individual o universal, de un objeto en sentido estricto o de una situación de hecho (el correlato de una síntesis identificadora o distintiva)" (1). Ya que no toda verdad queda garantizada por la aparición total, completa, del objeto sobre el que versa, Husserl tiene que buscar dentro de la evidencia misma distintos grados, que expliquen la aceptación tanto de verdades sobre objetos totalmente presentes como de verdades sobre objetos parcialmente presentes o ausentes. Pero a ello se ve impulsado el filósofo alemán por no distinguir entre evidencia y certeza.

Si la certeza es un estado de la mente por el que está segura de una verdad asentida y si hay diversos grados de certeza, no son necesarias ni la descripción de la evidencia como una vivencia, ni tampoco la distinción en ella de diversas modalidades para explicar la validez de verdades sobre objetos que no aparecen íntegra, totalmente, o que están ausentes, pero sobre los cuales podemos afirmar o negar. Evidentemente, la certeza fundada - en la evidencia de los objetos es más perfecta que la -

(1) L.U.II/2, pp.121-2. (Véase también C.M., p.105).

fundada en un testimonio. Pero ello, no anula ni invalida, dentro de sus propios límites, este segundo grado - de certeza.

La indistinción entre certeza y evidencia trae - como consecuencia en Husserl no sólo el desplazamiento del criterio de verdad, sino también una falsa interpretación de la relación existente entre la verdad y la evidencia.

Por último, el recurso a la vivencia para describir la evidencia no puede explicar en rigor por qué unos juicios verdaderos son evidentes y otros no lo son. Cuando Husserl intenta esta explicación tiene que recurrir a los objetos que trascienden a la vivencia misma. Las expresiones de "plena aparición del objeto 'mismo'", de "absoluta plenitud del contenido, la del objeto mismo" y de "objeto dado tal y como es mentado" son ejemplos de cómo para describir correctamente la evidencia no es suficiente su descripción inmanente. La evidencia se nos puede hacer únicamente evidente, si somos una subjetividad abierta a la transcendencia. Describir la vivencia de la evidencia no es describir la evidencia vivida. Sin duda, para describir la evidencia hay que haber estado en la evidencia y su vivencia previa representa la conditio sine qua non de su descripción. Pero hacer consistir la evidencia en su vivencia presupone ya una "refle

ción", una reducción, de la evidencia como objeto de - pensamiento al acto psíquico en el que es vivida, lo cual queda sin justificación fenomenológica.

En resumen, aunque la teoría husserliana de la evidencia es suficiente para rechazar el psicologismo de la evidencia y para superar el subjetivismo individualista en que éste incurre al concebirla como un sentimiento accidental, sin embargo rehusa dar el paso que hubiera reforzado la objetividad del conocimiento y se refugia en un subjetivismo transcendental.

CAPITULO IV

LAS CONSECUENCIAS EMPIRISTAS DEL PSICOLOGISMO LOGICO

§16. La fundamentación de leyes exactas en leyes vagas.

El psicologismo lógico afirma que el único fundamento de la lógica es la psicología. Pero ésta es una ciencia de hechos, basada en la experiencia. Por tanto, sus leyes no pueden aspirar al carácter de exactitud - que las leyes de las ciencias ideales poseen. Las leyes de la psicología son leyes vagas por ser generalizaciones de la experiencia, expresan más o menos aproximadamente las regularidades de coexistencia y sucesión de los fenómenos naturales. La pretensión de fundar la lógica en la psicología encierra, por consiguiente, graves consecuencias.

La primera de ellas consiste en pretender fundar las leyes exactas en leyes vagas. Es indudable que muchos de los preceptos lógicos expresan vaguedades empíricas, pero las leyes lógicas fundamentales, - las leyes lógicas en sentido estricto, tienen una exactitud absoluta. Por ello, todo intento de poner a su base como su fundamento leyes empíricas, meramente aproximadas, está condenado al fracaso. El argumento es expuesto por Husserl en los términos siguientes: "Pero -

justamente las llamadas leyes lógicas en sentido estricto, aquéllas de las que antes hemos reconocido que constituyen el núcleo propio de toda lógica como leyes de las fundamentaciones -los 'principios' lógicos, las leyes de la silogística, las leyes de las muchas formas de raciocinio, como el silogismo de igualdad, la inferencia de Bernouilli, que va de n a $n+1$, los principios de los raciocinios de probabilidad, etc.-, son de una exactitud absoluta. Toda interpretación que pretenda -darles por base vaguedades empíricas, que pretenda hacer dependiente su validez de 'circunstancias' vagas, alterará de raíz su verdadero sentido. Estas leyes son auténticas leyes y no reglas 'meramente empíricas', esto es, aproximadas" (1). Lo mismo que ocurre en las leyes lógicas tiene lugar en las leyes de la matemática -pura, si ésta es una rama de la lógica, aunque independientemente desarrollada. Ellas también son, por su carácter exacto, independientes respecto de las reglas empíricas e irreducibles a ellas.

En resumen, la primera consecuencia del psicologismo lógico consiste en el absurdo de querer fundamentar las leyes exactas del pensamiento en reglas meramente empíricas.

(1) L.U.I., pp.61-2.

&17. La reducción de las leyes exactas del pensamiento a sus leyes naturales exactas.

La segunda consecuencia se desprende del intento de solucionar las objeciones presentadas a la anterior. Cabe, en efecto, intentar anular la crítica anterior - afirmando que las leyes exactas del pensamiento están fundamentadas en las leyes naturales exactas del mismo. Pero concebir a las leyes lógicas fundamentadas en las leyes naturales exactas del pensamiento da lugar también a graves errores. Ninguna ley natural puede reclamar para sí una exactitud absoluta. Toda ley natural - es fruto de la inducción y, por tanto, ni puede ser conocida a priori, ni tampoco puede ser demostrada con evidencia apodíctica. Por ser una generalización de la experiencia obtenida por inducción únicamente puede justificar la probabilidad de su validez. En el caso de - que las leyes lógicas estuvieran fundadas en las leyes naturales del pensamiento, igualmente se justificarían, en último término, por la inducción y sólo expresarían meras probabilidades. Ahora bien, todo ello está en contradicción con la validez a priori, que las leyes lógicas puras reclaman para sí, y con la evidencia apodíctica, con que son inteligidas y en la cual encuentran su plena justificación. Todo ello queda claro al examinar cualquier principio lógico, cualquier ley del silogismo o cualquier principio de la aritmética general. No

son conocidos como meras probabilidades, sino inteligidos en su verdad; es decir, aprehendidos con una evidencia - apodíctica. Si la fundamentación de la lógica en la psicología origina estos absurdos es, porque ella misma es un absurdo. La psicología no puede dar de sí más de lo que ella misma tiene: sus leyes expresan meras probabilidades, de ellas no pueden surgir leyes lógicas apodícticamente evidentes. Husserl lo dice textualmente: "Ciertamente la psicología no da más; pero precisamente por eso no puede dar tampoco esas leyes apodícticamente evidentes y por ende supraempíricas y absolutamente exactas, que - constituyen el núcleo de toda lógica" (1).

La crítica de Husserl se basa en la afirmación de que la inducción es una prueba que origina exclusivamente conocimiento probable. Ahora bien, ello implica ya una interpretación determinada de la inducción. Tal interpretación está justificada en el pensamiento de Husserl, precisamente porque una de sus exigencias es la de proceder sin supuestos y sin postulados. La afirmación de que la inducción prueba no solamente la probabilidad de una verdad sino también su validez absoluta presupone admitir a título de postulado la regularidad de la naturaleza. Si sus procesos son regulares, basta una enumeración - "incompleta pero suficiente" de algunos individuos para

(1) L.U.I., p. 64.

obtener leyes generales de validez incondicionada, que tengan por sujeto el universal del que los individuos enumerados son sus partes subjetivas. Pero en el caso de que la regularidad de la naturaleza sea un postulado, la aspiración a proceder sin supuestos trae como consecuencia que la inducción origine meros conocimientos probables.

La consecuencia segunda del psicologismo lógico es mantenida explícitamente también por quienes interpretan el pensar recto como la acomodación a las leyes naturales del pensamiento, como la actuación pura de las leyes naturales del pensamiento, cuando éste no recibe otros influjos psíquicos tales como el hábito, las inclinaciones del espíritu, la tradición, etc.. Esta es, por ejemplo, la concepción de Lipps (1). Husserl muestra las confusiones y errores de semejante teoría.

Los equívocos cometidos por los psicólogos, - por los que llegan a sostener una concepción errónea, por absurda, son fundamentalmente dos: En primer lugar, confunden el juicio, como acto de juzgar, con las leyes lógicas, como contenidos de estos actos. Dice Husserl al respecto: "Algunas confusiones fáciles de cometer -

(1) Lipps, Die Aufgabe der Erkenntnistheorie. Philosophische Monatshefte, 1880 (16), ante todo p.530.

parecen haber allanado el camino a los errores psicólogos. En primer término se confunden las leyes lógicas con los juicios (en el sentido de actos de juzgar) en que aquellas son acaso conocidas; esto es, las leyes como 'contenidos de los juicios' con los juicios mismos. Estos últimos son acontecimientos reales, que tienen - sus causas y efectos" (1). La confusión entre juicio psíquico y juicio lógico implica la indistinción de las leyes que regulan uno y otro. Desde esta indistinción a la afirmación de que las leyes lógicas deben reducirse a las psicológicas hay un trecho demasiado pequeño para ser advertido. La ley aparece entonces no como algo ideal, como algo absoluto de validez incondicionada, si no como un acto psíquico determinante de todos los demás o, en términos del mismo Husserl, "como una potencia determinante del curso de nuestro pensamiento" (2).

En segundo lugar, la ley es, por una parte, miembro del proceso causal del conocimiento y, por la otra, regla del proceso. Puesto que el acto psíquico, en que es pensada la ley y al que ésta se reduce, está en conexión causal con los demás actos del psiquismo humano, la ley es un miembro del proceso causal del conocimiento. Pero, por otro lado, este acto debe ser sometido,

(1) L.U.I, p.66.

(2) Ibidem.

como cualquier acto del proceso del pensamiento, a una regla que lo dirija. El psicologismo sostiene, por tanto, el contrasentido de que la ley es un miembro del - proceso causal del conocimiento en cuanto acto psíquico y es una regla, que ordena todo el proceso.

Estas confusiones llevan al psicologismo lógico a múltiples errores, que anulan el intento de fundamentar las leyes lógicas en las leyes naturales del pensamiento. El primer absurdo de esta concepción es desembocar en un probabilismo extremo, que invalidaría al mismo psicologismo lógico como teoría. Efectivamente, si las leyes naturales del pensamiento, que lo regularían causalmente, fueran meras probabilidades, todo conocimiento que tuviera por fuente el entendimiento sería - únicamente probable. Y aún esta última afirmación, la de la probabilidad de todo conocimiento intelectual, sería también probable y así ad infinitum. La tesis psicológica, al afirmar que no es posible conocer con certeza absoluta ninguna verdad, rechaza la objetividad del conocimiento y su validez incondicionada, cayendo, en último término, en un relativismo escéptico.

Su segundo absurdo es pensar que las leyes causales del pensamiento son las mismas que las leyes normativas de la lógica. En la hipótesis de un hombre ideal, que pensara siempre rectamente, de acuerdo con las leyes

lógicas, ello encontraría su última explicación en las leyes psicológicas. Este hombre ideal pensaría siempre cumpliendo exclusivamente las leyes naturales de su pensamiento sin dejar que las inclinaciones, las pasiones, la tradición, etc., influyeran en el proceso de su conocimiento. Pero esta hipótesis, aportada por el psicologismo a título de ejemplo, aparece como inviable si recurrimos al caso de la máquina de calcular. En ella queda claro que una cosa son las leyes mecánicas, que regulan el funcionamiento de la máquina, y otra cosa son - las leyes aritméticas, que indican el orden y el enlace de las cifras. El carácter de aquel grupo de leyes es toto caelo diferente del último. En este ejemplo resaltan las conocidas diferencias entre leyes ideales y leyes reales. El psicologismo lógico desconoce estas - distinciones y confunde las leyes ideales con las leyes reales del pensamiento. Husserl lo afirma textualmente en su crítica: "Los lógicos psicólogos desconocen - las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre la regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real, entre el fundamento lógico y el fundamento real. No hay gradación capaz de establecer términos medios entre lo ideal y lo real" (1).

(1) L.U.I., p.68.

En la polémica contra el psicologismo lógico aparece de nuevo la esfera del ser ideal y su irreductibilidad al ámbito real. La separación tajante de lo ideal y de lo real, surgida para contrarrestar la tesis del psicologismo lógico, va a condicionar toda su concepción sobre el ser ideal. Si a dicha separación se une el hecho de que no interpreta el orbe ideal al modo platónico de un mundo inteligible verdaderamente real, las dificultades para desarrollar una analítica óptica del orbe mencionado se verán aumentadas. Todo ello empieza a hacerse evidente ya en la refutación de la tercera consecuencia del psicologismo lógico.

&18. El doble carácter psicológico de las leyes lógicas.

¿En qué consiste esta consecuencia y cuáles son las razones expuestas por Husserl para su refutación? Del psicologismo lógico -en tanto sustenta que las leyes lógicas son meras aplicaciones de algunos hechos psíquicos- se deriva, como lógica consecuencia, que las leyes lógicas tendrían un carácter psicológico en un doble aspecto: por ser leyes que supondrían la existencia de hechos psíquicos y por ser leyes para estos mismos hechos.

La refutación de Husserl es inmediata. Tras haber

extraído esta consecuencia, afirma: "Esto empero es falso, como puede demostrarse. Ninguna ley lógica implica una matter of fact, ni siquiera la existencia de representaciones, o de juicios, o de otros fenómenos del conocimiento. Ninguna ley lógica es -en su auténtico sentido- una ley para los hechos de la vida psíquica, esto es, ni para las representaciones (las vivencias del representar), ni para los juicios (las vivencias del juzgar), ni para ninguna otra vivencia psíquica" (1). La postura de Husserl es tan tajante como extrema. Por reacción contra el psicologismo lógico concibe las leyes lógicas como un reino cerrado a cal y a canto a todo lo que tenga un significado psíquico. Es cierto que las leyes lógicas no versan directamente sobre los diversos actos psíquicos de índole cognoscitiva, sino sobre lo que justamente en dichos actos se origina. Los actos psíquicos tienen sus propias leyes, cuyo estudio y sistematización es obra de la psicología. Por tanto, puede conceder se la segunda afirmación de Husserl. Pero el hecho de que las leyes lógicas no versen sobre representación, juicios o alguna otra vivencia psíquica, no quiere decir que no las supongan de algún modo, lo cual es negado también por el filósofo alemán en el párrafo primero.

Existen, por consiguiente, dos tesis plenamente

(1) L.U.I, p.69.

diferenciadas: 1ª) Los hechos psíquicos son fundamento real de aquellas relaciones irreales, reguladas por le yes lógicas. 2ª) Las leyes lógicas son leyes, que versan sobre hechos psíquicos. La aceptación de la primera no implica la de la segunda. Husserl no lo vislumbra al afirmar: "No se advierte que un psicologismo consecuente conduciría necesariamente a interpretaciones de las leyes lógicas, que serían extrañas a su verdadero sentido. No se advierte que estas leyes, entendidas na turalmente, no suponen nada psicológico (esto es, hechos de la vida psíquica), ni en sus fundamentos ni en su con tenido; y en todo caso no lo suponen más que las leyes de la matemática pura" (1). El miedo a recaer en los errores del psicologismo lógico le lleva al extremo opuesto, sin percatarse de que hay un término medio. En tre la tesis de que las leyes lógicas versan sobre hechos psíquicos y la tesis de que tales leyes nada tienen que ver con estos hechos, hay otra que afirma que las le yes lógicas, aunque no versen sobre ellos, los tienen por uno de sus fundamentos reales. En otros términos, del hecho de que la concepción psicologista de las le yes lógicas conduce a interpretaciones ajenas a su ver dadero sentido, no se sigue que las leyes lógicas no tengan nada que ver con los actos psíquicos en los que surgen.

(1) L.U.I., p.70.

Pero sigamos con los argumentos de Husserl para refutar el psicologismo lógico. Su primera objeción, la afirmación de que las leyes lógicas no implican la existencia de acto o ~~hac~~to psíquico alguno, tiene un doble significado: En primer lugar, en todo acto de comprensión y afirmación de una ley lógica hay una serie de ingredientes psicológicos que no deben confundirse con el contenido de la ley. Las leyes lógicas no implican, por su contenido, la existencia de acto psíquico alguno. - En segundo lugar, las leyes lógicas pertenecen a la "esfera del conocimiento conceptual puro". Ello quiere decir que no encuentran en la experiencia ni su fundamento objetivo, ni su origen. Por tanto, prescinden de la posición existencial, que todas las leyes empíricas poseen. Estas, al ser meras probabilidades obtenidas por la inducción, tienen un contenido existencial. Por el contrario, las leyes lógicas, fundadas exclusivamente en su intelección, están exentas de toda relación con los hechos; es decir, son leyes puras (1). Resumiendo el pensamiento de Husserl, establece Palacios las siguientes diferencias entre las leyes psíquicas y las leyes lógicas: "Ahora bien, las leyes psicológicas son relaciones constantes de efecto a causa, experimentales y obtenidas por inducción, esto es, por una enumeración de singulares que nunca puede ser completa, y que además

(1) L.U.I., pp.71-4:

está mediatizada por la validez del principio de causalidad. No son por eso inmediatas. Son además meramente probables y vagas. Si las leyes lógicas estuviesen basadas en los hechos psíquicos, y en sus relaciones constantes o leyes que los rigen, no podrían tener otro carácter que el ostentado por esas leyes. Serían, por consiguiente, experimentales, inductivas, mediatas, probables y vagas, y la Lógica se convertiría en una ciencia empírica e inductiva. Pero esta conclusión es absurda. El principio de contradicción o las leyes de la silogística no son empíricas, ni obtenidas por una enumeración inductiva de casos singulares, ni mediatas, ni probables, ni vagas. Son leyes metaempíricas, conocidas con independencia de la experiencia, con evidencia inmediata, totalmente ciertas y exactas. La lógica no es una ciencia empírica e inductiva, y, por tanto, es absurdo el sistema que pretende basarla en la Psicología, que lo es" (1). - Así pues, queda totalmente aclarado que las leyes lógicas son diferentes de las psicológicas y que su contenido difiere del de éstas.

Pero, ¿implica todo ello que las leyes lógicas - no supongan de algún modo los actos psíquicos?. Indudablemente lleva razón Husserl cuando afirma que el contenido de las leyes lógicas no hace referencia alguna a -

(1) Palacios (L.E.), Filosofía del saber. (Biblioteca - Hispánica de Filosofía), Madrid, Gredos, 1962, p.292.

los actos psíquicos, a la esfera real. Todas ellas expresan contenidos ideales. Sin embargo, del hecho de - que las leyes lógicas no expresen una relación directa con la realidad, no se deriva la imposibilidad de una relación indirecta. Si se repara en lo que regulan las leyes lógicas, se verá que ello no es otra cosa que relaciones de razón. Como éstas son irreales, también - aquellas lo son. Ello quiere decir que se caracterizan por su imposibilidad de existir fuera de la mente que las piensa. Su existencia es, por tanto, una mera existencia mental. Y de ahí que uno de sus fundamentos sea los actos psíquicos en los que surgen y son pensadas. Las leyes lógicas y las relaciones de razón que rigen no son reales, pero tienen como fundamento la realidad. Sin ella, no solamente no sería posible la afirmación de las leyes lógicas, sino tampoco su formulación. El fragor de la polémica contra el psicologismo lógico ciega a Husserl y le impide ver estas distinciones.

La segunda objeción es condensada por Husserl en las frases siguientes: "Hemos llevado a cabo la refutación de la primera mitad. La de la segunda resulta incluida en ella, según el argumento siguiente: Así como toda ley que procede de la experiencia y la inducción, a base de hechos particulares, es una ley para los hechos, a la inversa, toda ley para hechos es una ley fundada en la experiencia y la inducción; y por -

consiguiente son inseparables de ella las afirmaciones de contenido existencial, como hemos demostrado antes" (1). Si las leyes lógicas no son leyes obtenidas por inducción a partir de la experiencia, si están fundamentadas en conceptos puros, no pueden ser ni leyes de hechos físicos, ni leyes de hechos psíquicos. Ninguna ley lógica regula, por tanto, ni representaciones, ni juicios psíquicos, ni vivencia psíquica alguna.

Podría pensarse, contra esta objeción, que hay leyes de hechos que no nacen a la vez en la experiencia y en la inducción. Estas leyes tendrían su origen en la experiencia, pero no en la inducción. Abstraerían de la experiencia los conceptos básicos y reconocerían de un golpe que tiene alcance universal lo que es válido en un solo caso particular. Entre estas leyes cabría situar a las leyes lógicas.

A ello responde Husserl con los siguientes argumentos: En primer lugar, hay que distinguir todo lo que el conocimiento de las leyes lógicas supone y las mismas leyes lógicas. Aunque aquél implica la experiencia particular en cuanto acto psíquico, sin embargo, éstas no tienen por fundamento lógico casos particulares y concretos. En segundo lugar, las leyes lógicas, por ser --

(1) L.U.I., pp.73-4.

conocidas con intelección, es decir, con evidencia apodíctica, no pueden regir hechos de modo inmediato. Son leyes ideales y no leyes de hechos. En tercer lugar, - puesto que todas las leyes lógicas tienen el mismo carácter, la demostración de que algunas de ellas no pueden ser leyes de hechos, implica que todas las demás - tampoco puedan serlo. No es difícil encontrar leyes que, como el principio de contradicción, no hagan referencia a hechos, sino a verdades en general. Ergo...

Las verdades generales no deben ser tomadas jamás como algo concreto y temporal; es decir, como un hecho. Una cosa es lo expresado por la verdad (la existencia de un hecho, de un estado de cosas, etc.) y otra muy distinta la verdad misma. Dice Husserl: "Una verdad no es nunca un hecho, esto es, algo temporal. Una verdad puede tener la significación de que una cosa es, o un estado existe, o un cambio tiene lugar, etc. Pero la verdad misma - se halla por encima de toda temporalidad, es decir, que no tiene sentido atribuirle un ser temporal, un nacer o un perecer" (1). Si las verdades fuesen algo fáctico, - real, de ello se seguiría que sus leyes serían leyes de hechos. Pero, en este caso, se desembocaría en el absurdo de que, por un lado, serían leyes de algo fáctico, - serían leyes de la verdad, y, por el otro, ellas mismas serían, a su vez, verdades. Por tanto, serían leyes de sí mismas.

(1) L.U.I., pp.76-7.

El medio para evitar éste y otros contrasentidos lo proporciona la distinción entre objetos reales e - ideales, entre leyes ideales y leyes reales. Dichas distinciones son la base para establecer las diferencias - existentes entre lógica y psicología. Su olvido hace fácil la recaída en el psicologismo.

La esfera de los objetos ideales ha vuelto a aparecer fugazmente en la polémica contra el psicologismo lógico, pero, ahora, al concretarse en la noción de verdad, recibe la nota de intemporalidad. El reino de los objetos ideales no está sometido, como el reino de los hechos, a un nacer y ^aun perecer, sino que se eleva por encima de toda temporalidad: es el reino de lo intempo-ral.

CAPITULO V

EL PSICOLOGISMO Y EL PRINCIPIO DE CONTRADICCION

§19. La refutación de la formulación de Stuart Mill.

Es ahora el principio de contradicción el campo, en el que Husserl va a confrontar sus armas con el psicologismo lógico. Aunque el capítulo lleva el título de "Las interpretaciones psicológicas de los principios lógicos", de hecho sólo se va a tratar en él de la concepción psicologista del principio de contradicción. El filósofo alemán no explica por qué elige este principio - entre los restantes principios lógicos. Pero, sin duda alguna, su carácter fundamental y el hecho de ser el principio más susceptible de ser interpretado psicológicamente motivaron su elección.

La polémica contra el psicologismo lógico, centrada en torno al principio de contradicción, comprende tres fases fácilmente delimitables: 1ª) La formulación del principio de contradicción de Stuart Mill y su refutación. 2ª) Otras interpretaciones psicológicas del mencionado principio lógico y su crítica. 3ª) El doble carácter del principio de contradicción (como ley natural del pensamiento y ley normal de su regulación lógica). Objeciones a esta interpretación neokantiana.

Para Stuart Mill el principio de contradicción - es obtenido por una generalización de la experiencia in terna y externa. La exclusión mutua de diversos hechos psíquicos (como la creencia y la no creencia) y los diversos fenómenos de la naturaleza (como la luz y la oscuridad, el ruido y el silencio, lo positivo y lo negativo) es la base del proceso de generalización, en el - que surge el principio de contradicción. Pero el filósofo anglosajón no sólo deriva el principio de contradicción de la experiencia. A la hora de formularlo, lo caracteriza como la incompatibilidad de proposiciones con tradictorias en nuestra creencia. La incompatibilidad - de los juicios lógicos contradictorios la sustituye por la incompatibilidad de los juicios psíquicos contradic- torios correspondientes. No pueden existir simultánea- mente dos actos de fe contradictorios.

Husserl critica esta interpretación psicologista del principio de contradicción, exactamente igual que - sometió a revisión anteriormente todo intento de funda- mentar la lógica en la psicología. El primer error de Stuart Mill consiste en querer obtener el principio de contradicción por un proceso de generalización a partir de hechos, que, si bien se excluyen, no son contradic- torios. Hechos tales, como la luz y la oscuridad, el rui- do y el silencio, es cierto que se excluyen, pero no son contradictorios. Todas las proposiciones contradictorias

se excluyen, pero no todas las proposiciones que se excluyen son contradictorias. En el fondo de esta primera crítica husserliana a la concepción del principio de contradicción de Stuart Mill, está latente la distinción hecha por Leibniz entre vérités de raison y vérités de fait (1). Verdades de razón son aquellas, cuyo opuesto implica contradicción lógica. Verdades de hecho son aquellas, cuyo opuesto es posible (lógicamente). Por tanto, aunque las verdades de hecho se excluyen fácticamente, ello no quiere decir que se contradigan, ya que su contrario es lógicamente posible. No puede obtenerse el principio de contradicción por un proceso de generalización a partir de verdades de hecho (2).

En segundo lugar, la formulación misma del principio es incompleta, porque olvida precisar en qué circunstancias no pueden coexistir dos actos de fé opuestos por contradicción. Dos personas pueden tener juicios --

(1) Husserl conoció y expuso en su obra la distinción entre vérités de raison y vérités de fait. Cfr. L.U.I, p.136.

(2) Esta crítica husserliana, basada en la distinción de verdades de razón y verdades de hecho, no sería aceptada, sin embargo, por Stuart Mill, quien negaría la distinción. Cfr. Taine (H), Stuart Mill. El positivismo inglés. Trad. de A. Graziano, Americalee, Buenos Aires, 1944, p.43.

opuestos sobre una misma realidad. La formulación de - Stuart Mill necesita la precisión de que dichos actos de fe contradictorios no pueden coexistir en una misma conciencia y al mismo tiempo. También pone Husserl reparos a esta formulación: "Pero ¿es esto realmente una ley?. ¿Podemos formularla realmente con ilimitada universalidad?. ¿Dónde están las inducciones psicológicas que justifican su admisión?. ¿No habrá habido y no habrá todavía hombres que en ocasiones -por ejemplo, enredados por sofismas- tengan por verdaderas al mismo tiempo cosas opuestas?..¿Se han hecho investigaciones científicas para averiguar si ello no sucede entre los dementes, y acaso tratándose incluso de francas contradicciones?. ¿Qué pasa en los estados de hipnosis, del delirio febril, etcétera?. ¿Es la ley válida también para los animales?" (1). Se puede intentar escapar a estas objeciones afirmando que la ley es válida para el hombre en estado de constitución psíquica normal. Ahora bien, aquí tropezamos con un concepto, cuya definición exacta es difícilmente alcanzable. El principio de contradicción, que siempre se ha caracterizado por su precisión y exactitud, se muestra ahora, después de muchas correcciones, como un principio inexacto, vago, meramente probable. Lejos de encontrar en él uno -

(1) L.U.I, p.82.

de los últimos fundamentos de toda ciencia, nos hallamos ante un principio que recibe su justificación y fundamentación en la experiencia. Ha perdido, por tanto, su rango de ley evidente.

Estos dos errores son la consecuencia lógica de - confundir las leyes psicológicas con las leyes lógicas, los actos psíquicos con las estructuras lógicas inherentes a lo pensado en tales actos. Por ello, el principio de contradicción, que debe afirmar la imposibilidad de que dos proposiciones contradictorias sean ambas verdaderas, queda formulado por Stuart Mill como la imposibilidad de coexistencia de actos de fe opuestos. La con-fusión, cometida por el filósofo anglosajón, queda al - descubierto tan pronto como se conciben las leyes del pen-samiento, de que trata la lógica, no como leyes vagas de carácter psicológico, sino como leyes exactas de carác-ter lógico.

Puesto que la interpretación psicologista del - principio de contradicción de Stuart Mill es la aplica-ción rigurosa de la tesis empirista, tesis más general que la del psicologismo lógico, Husserl dirige a conti-nuación sus ataques a la gnoseología empirista. En ella distingue dos modalidades: la empirista extrema y la moderada.

El empirismo en su forma extrema desemboca en el absurdo de anularse a sí mismo como teoría, puesto que niega la posibilidad de una justificación racional del conocimiento mediato. Husserl lo refuta en los términos siguientes: "El empirismo extremo, como teoría del conocimiento, no es menos absurdo que el escepticismo extremo. Anula la posibilidad de una justificación racional del conocimiento mediato; y por ende anula su propia posibilidad como teoría científicamente fundada" (1). La modalidad extrema del empirismo, aún reconociendo la existencia de conocimientos mediatos y de los principios que los fundamentan, se ve imposibilitado para dar una explicación coherente del razonamiento. Al no admitir la evidencia inmediata de dichos principios, al negar su justificación racional, se ve constreñido a justificarlos por medio de la experiencia. Ahora bien, el recurso a la experiencia y al proceso de generalización, por el que son derivados de ella, no hacen otra cosa que aplazar el problema. Cabría, en ese caso, volver a preguntar qué es lo que justifica tal proceso y cuáles son los principios de la derivación. El empirismo, por negar la validez de principios generales de evidencia inmediata, tendría que recurrir de nuevo a la experiencia ingenua, a una experiencia no sometida previamente a crítica alguna. El regreso al infinito sería inevitable. Husserl lo expuso

(1) L.U.I., p. 84.

con claridad meridiana: "Ahora bien, si toda fundamentación se basa en ciertos principios, a los cuales se ajusta su curso, y encuentra su última justificación recurriendo a estos principios, sería o un círculo o un regreso infinito decir que los principios mismos de la fundamentación necesitan fundamentación. Lo primero, si los principios justificativos de los principios de la fundamentación se identifican con estos mismos; lo segundo, si unos y otros son siempre distintos" (1). El conocimiento mediato, por tanto, sólo encuentra su justificación racional en principios originales (en el sentido de no originados y originantes de todos los demás), inmediatamente evidentes. En definitiva, el empirismo extremo confunde la justificación racional de los principios lógicos (2) con el origen psicológico de sus conceptos.

El empirismo moderado, a diferencia del empirismo extremo, intenta salvaguardar el ámbito de la lógica y de la matemática. Ambas son ciencias a priori y encuentran su justificación en su apriorismo. Junto a

(1) L.U.I., pp.85-6.

(2) Como es obvio, Husserl no confunde la justificación racional de los principios lógicos con su fundamentación, lo cual sería absurdo por ser principios inmediatamente evidentes.

ellas existen las ciencias de hechos, justificadas en la experiencia. Es la posición de Hume. Pero esta modalidad del empirismo tampoco presenta una teoría consecuente del conocimiento mediato. Hay, en efecto, conocimientos mediatos sobre hechos. Pues bien, los mencionados conocimientos mediatos, que versan sobre lo fáctico, no pueden tener, al parecer de Hume, justificación racional. De estos juicios mediatos es posible dar únicamente una explicación psicológica. Pero todo ello significa, por una parte, que el problema se retrotrae a un ámbito distinto de aquél, en el que debe ser solucionado; por la otra, que el problema queda aplazado, ya que entonces surgiría la cuestión de la justificación racional de los juicios psíquicos (sobre el hábito, asociación de ideas, cualidades sensible, etc.), en los que se apoya esta misma teoría. Esta es la razón de que Husserl pueda afirmar del empirismo moderado: "Las premisas psicológicas de la teoría son ellas mismas juicios mediatos sobre hechos; carecen, pues, de toda justificación racional, según la tesis que se trata de probar. Con otras palabras: la exactitud de la teoría supone la irracionalidad de sus premisas y la exactitud de las premisas la irracionalidad de la teoría o de la tesis" (1).

Ambas modalidades de empirismo, extremo y mode-

(1) L.U.I., p.86.

rado, incurren en el error de no presentar una explicación coherente del conocimiento mediato, el cual sólo es posible si existen principios generales, inmediatamente evidentes, indemostrables, pero en los que se fundamentan todas las demostraciones. Los principios lógicos no pueden encontrar su justificación racional en el mundo de la experiencia, sino en el orbe ideal, en la evidencia apodíctica, con la que se presentan al entendimiento humano. De ahí su immediatez. Los principios lógicos son tan irreductibles a la experiencia como a los actos psíquicos, en los que son pensados.

&20. Crítica a otras interpretaciones psicologistas.

La interpretación psicologista del principio de contradicción, realizada por Stuart Mill, no es un caso aislado en la historia del pensamiento. Por ello, después de refutar al filósofo anglosajón, Husserl expone diversas fórmulas psicologistas del principio de contradicción y va mostrando pacientemente sus defectos. Fórmulas tales como "la afirmación y la negación se excluyen en el pensamiento", "en una conciencia no pueden coexistir simultáneamente juicios reconocidos como contradictorios", "nadie puede creer en una contradicción", "nadie puede admitir que lo mismo sea y no sea", "ningún individuo 'racional', ni siquiera consciente, puede -

creer en una contradicción" (1) caen en el mismo error. En todas ellas se altera el contenido lógico de las leyes y se sustituye por un contenido psíquico. Esta transmutación de contenido convierte a las leyes lógicas exactas en vagas reglas empíricas, que tienen su ámbito de actuación en la conciencia o en algunos de sus actos. Las reglas empíricas están desprovistas de la evidencia inherente a las leyes lógicas. La evidencia apodíctica es propia de las leyes lógicas entendidas en el sentido objetivo (in dem objektiven Sinne) y desaparece en el momento en que se transforman en reglas empíricas del pensamiento.

El texto en el que Husserl hace estas afirmaciones es de fundamental importancia para la comprensión de la objetividad del ámbito ideal. Reza así: "La inteligibilidad de las leyes lógicas se mantiene firme. Pero si se entiende su contenido ideal como psicológico, se altera totalmente su sentido originario, al cual está vinculada la inteligibilidad. Unas leyes exactas se han convertido, como vimos, en vagas universalidades empíricas, que pueden tener cierta validez, respetando debidamente su esfera de indeterminación, pero que están muy lejos de toda evidencia. Siguiendo el impulso natural de su pensamiento, pero sin tener clara concien

(1) L.U.I., pp.86-92.

cia de él, los psicólogos empiezan por entender todas estas leyes en el sentido objetivo, antes de iniciar su arte de interpretación filosófica. Pero luego incurren en el error de extender la evidencia -que se refería exclusivamente al sentido propio de las leyes, garantizándoles la validez absoluta de las mismas- a las interpretaciones esencialmente distintas que creen deber dar a las fórmulas de dichas leyes, al reflexionar posteriormente sobre ellas" (1). En este texto hay varios puntos significativos, que merecen ser resaltados: En primer lugar, la inteligibilidad de las leyes lógicas está vinculada a su sentido originario, el cual es mantenido únicamente si se respeta el contenido ideal de dichas leyes. En segundo lugar, el sentido originario de las leyes lógicas es su sentido objetivo. Por ello, refiriéndose al principio de contradicción, dice Husserl: "No expresa, pues, una necesidad psicológica, sino la intelección de que las proposiciones opuestas no son verdaderas a la vez, o de que las correspondientes situaciones objetivas no pueden coexistir, y de que, por tanto, quien pretenda juzgar rectamente, esto es, -hacer valer lo verdadero como verdadero y lo falso como falso, ha de juzgar como prescribe esta ley" (2). El principio de contradicción expresa que dos situaciones objetivas (Sachverhalte) contradictorias no pueden coexistir. En tercer lugar, la evidencia acompaña y

(1) L.U.I., p.87.

(2) L.U.I., p.89.

garantiza la validez absoluta de las leyes lógicas, cuando éstas son tomadas en sentido objetivo. De todo ello se deduce que el sentido originario de la idealidad es el sentido objetivo y que, solamente en el caso de que éste se de, surge la evidencia apodíctica y la intelección correspondiente. Y no se piense que el filósofo alemán interpreta este sentido objetivo en el párrafo comentado como una donación de sentido (Sinngebung) por parte del sujeto. Esta será una tesis que desarrollará más adelante y que encontrará su plena justificación en su idealismo fenomenológico. Al nivel en que se encuentra su pensamiento en el texto mencionado se hace una referencia a las situaciones objetivas, a "lo objetivo", como lo que se muestra, como lo que aparece en el ámbito de la intuición y de la intelección. Hay, en este mismo capítulo, un texto que así lo confirma: "En general tenemos la intelección de que los juicios de contenido contradictorio, no sólo los asertóricos, sino también los apodícticamente evidentes, no pueden coexistir ni en una conciencia, ni repartidos en distintas conciencias. Con todo lo cual sólo se ha dicho que nadie puede encontrar coexistiendo de hecho en el círculo de su intuición y - de su intelección situaciones objetivas que sean objetivamente incompatibles por contradictorias -lo que no excluye en modo alguno que sean tenidas por coexistentes" (1).

(1) L.U.I., pp.91-2

Pero todo esto no implica que Husserl se ocupe en su lógica pura del ser o del sentido óntico de las objetividades ideales. Por el contrario, su afán de atenerse al fenómeno, a lo que se muestra al entendimiento, afán también presente en el positivismo que combate, -- aunque para éste es un atenerse a los seres empíricos individuales, a los hechos, conduce a dejar esta cuestión en suspenso y a practicar una asepsia metafísica. Todo ello ya ha sido visto con gran penetración por Millán Puelles en los párrafos siguientes: "Husserl y Hartmann dejan en un completo equívoco el carácter de 'ser' que reconocen a los seres ideales, precisamente a causa de un último residuo de positivismo que no les permite hacer afirmaciones de alcance metafísico. Para ellos, -- los seres ideales 'son' verdaderamente, pero este ser no tiene un sentido óntico, sino puramente fenoménico. En suma, no quieren comprometerse; y de ahí que su defensa de los seres ideales no sea, en rigor, la afirmación de un tipo o modalidad de ser, sino el mantenimiento, a todo trance, de un dato ineludible, es decir, de algo que está ahí, frente al entendimiento, como también está -- ahí, ante los sentidos, el ser empírico individual". (1)

(1) Millán Puelles (Antonio), Ser ideal y ente de razón, en La claridad en filosofía y otros estudios. Madrid, Rialp., 1958, pp.101-2.

En resumen, todas las fórmulas psicologistas del principio de contradicción olvidan el carácter ideal y objetivo de las leyes lógicas, la evidencia inmediata en que son conocidas, y las transforman en vagas reglas empíricas del pensamiento. La objetividad del ser ideal permite deshacer el equívoco del psicologismo lógico e iniciar su superación.

&21. Objeciones a la interpretación del principio de contradicción como ley natural del pensamiento y ley normal de su regulación lógica.

Por último, Husserl critica la tesis de la dualidad del principio de contradicción sostenida por el neokantiano Lange y por Sigwart.

Según el primero, el principio de contradicción es una ley natural de nuestro pensamiento y una ley normal de su regulación lógica. Es en esta última acepción en la que el principio de contradicción aparece como el fundamento de todas las restantes reglas lógicas. Aunque la intención del filósofo neokantiano es la cimentación de una lógica formal, recae en el psicologismo lógico - al tomar por base de los principios lógicos y matemáticos la estructura psíquica, la "organización intelectual" del hombre. Es lo mismo, a estos efectos, que las leyes

lógicas y matemáticas se fundamenten en una psicología empírica o transcendental. En ambos casos se aboca al psicologismo. Dice Husserl al respecto en nota al pie de página: "Por lo demás, no sólo Lange pertenece a la esfera de la teoría del conocimiento psicologista, sino también una buena parte de los filósofos neokantianos, aunque ellos no quieran. La psicología transcendental es también psicología" (1).

Si la tesis de Lange fuese verdadera, de ello - se seguiría la inconsecuencia de intentar fundamentar las leyes lógicas exactas en las leyes vagas y empíricas de la psicología. Es un contrasentido querer identificar las leyes lógicas y las leyes psicológicas o intentar derivar unas de otras. El principio lógico de - contradicción no se refiere a actos psíquicos determinados, es decir, reales y temporales, pertenecientes a un sujeto determinado: ni afirma nada sobre conciencia alguna, ni sobre sus actos correspondientes. Expresa - meramente la incompatibilidad existente entre las unidades intemporales, ideales, que forman las proposiciones contradictorias. También en la crítica a la concepción de Lange sobre el principio de contradicción, viciada de psicologismo, recurre Husserl, para refutarla,

(1) L.U.I., p.93.

a la esfera de las unidades ideales e intemporales.

Partidario del doble carácter del principio de contradicción es también Sigwart. El principio de contradicción, según este pensador, tiene el mismo sentido como ley normal y como ley natural. Expresa "la significación de la negación". Sin embargo, así como la primera se aplica a la totalidad de conceptos constantes, - que constituyen el ámbito de una conciencia general y fundamentan el principio mismo, la segunda se refiere a una conciencia concreta, en la que es imposible que coexistan simultáneamente dos proposiciones contradictorias.

Husserl encuentra en la tesis de Sigwart varias deficiencias que la anulan. El primer error consiste - en pensar que la ley natural y la ley normal son homogéneas, en formularlas del mismo modo como "significación de la negación". La confusión desaparece tan pronto como se repara en su heterogeneidad. Afirma Husserl: "Según esto, es claro que aquella ley natural, que habla de lo temporal, y la ley normal (el auténtico principio de contradicción), que habla de lo intemporal, son completamente heterogéneas, y que por ende no puede tratarse de una ley que se presente con el mismo sentido en - distinta función o esfera de aplicación" (1).

(1) L.U.I., p.99.

El segundo error cometido por Sigwart consiste en mezclar el fundamento de la validez de las leyes lógicas con las condiciones de su aplicación empírica. La constancia de los conceptos es el supuesto para la aplicación de cualquier lógica a los casos individuales, pero no es un supuesto de su validez. Y así como por un acto de abstracción ideatoria, condición de la posibilidad del conocimiento intelectual, podemos aprehender lo general en lo individual, igualmente es posible conocer con evidencia las leyes lógicas, que regulan las distintas formas de unidades ideales. La abstracción ideatoria, que nos asegura "de la identidad de la intención conceptual en las respectivas representaciones", permite, por consiguiente, la aplicación empírica de las leyes lógicas. Por el contrario, la validez de las leyes lógicas es ilimitada y no depende de que alguien pueda llevar a cabo representaciones conceptuales y mantenerlas en una intención idéntica. La posición de Husserl en lo que concierne a este punto es clara: "Dondequiera que realizamos actos de representación conceptual - tenemos también conceptos; las representaciones tienen sus 'contenidos', sus significaciones ideales, de que podemos apoderarnos abstractivamente, en la abstracción ideatoria; y con esto se nos da también la posibilidad general de la aplicación de las leyes lógicas. Pero la validez de estas leyes es absolutamente ilimitada; no

depende de que nosotros ni otros podamos realizar, efectivamente, representaciones conceptuales y sostenerlas o repetirlas con la conciencia de una intención idéntica" (1). Al atribuir a las leyes lógicas una validez ilimitada, independiente del hecho de que sean o no pensadas, Husserl suelta las últimas amarras que aún ataban el principio de contradicción al psicologismo lógico.

La justificación racional del conocimiento mediato exige principios lógicos de carácter ideal, inmediatamente evidentes, de validez ilimitada e irreductibles a las meras reglas empíricas y generales del pensamiento. La interpretación psicologista del principio lógico de contradicción tampoco es, por tanto, viable. La objetividad ideal y su irreductibilidad a los hechos psíquicos es el punto en que se apoya, una vez más, la crítica de Husserl.

(1) L.U.I., p.101.

CAPITULO VI

LA INTERPRETACION PSICOLOGISTA DE LA SILOGISTICA

&22. Argumentos contra esta concepción.

Las interpretaciones psicologistas de los principios lógicos han sido frecuentes. El psicologismo lógico, sin embargo, no ha descendido con frecuencia a la demostración del carácter psicológico de las leyes silogísticas. Sin duda, ello se debe al pensamiento de que las leyes silogísticas son reductibles a los primeros principios lógicos. Si estos están fundamentados o quedan identificados con las leyes naturales del pensamiento, con las leyes psicológicas, también las leyes silogísticas, en tanto que son meras deducciones de los -- axiomas lógicos, serán leyes psicológicas.

Después de haber rechazado la tesis de que los principios lógicos son leyes psicológicas, Husserl da una serie de razones complementarias que anulan también la concepción psicologista de las leyes silogísticas. Las más importantes son las siguientes:

En primer lugar, es evidente que el contenido -- psicológico de los principios lógicos no aporta nada a las leyes silogísticas, puesto que el carácter de estas leyes es completamente distinto del de las leyes psicológicas.

En segundo lugar, la existencia de paralogismos muestra igualmente la falsedad de la concepción psicologista de la silogística. Generalmente se entiende por -paralogismo el razonamiento falso por su forma, de cuya falsedad no se tiene conciencia. Kant, sin embargo, incluye en la Crítica de la razón pura ("Dialéctica trascendental") entre los paralogismos formales a los paralogismos trascendentales. Los primeros surgen cuando la forma del razonamiento no se ajusta a las leyes lógicas; es decir, son conclusiones falsas por su forma. Los segundos, también falsos razonamientos por su forma, son debidos a la naturaleza de la razón humana y producen - una ilusión inevitable, pero despejable. Los paralogismos trascendentales constituyen la primera modalidad de las conclusiones racionales dialécticas basadas en ideas trascendentales. Husserl se refiere exclusivamente a los paralogismos formales, "a la contradicción cometida inadvertidamente en el pensamiento". Pues bien, si las reglas silogísticas estuvieran deducidas, en último término, de leyes psicológicas no habría un criterio para distinguir los razonamientos verdaderos de los falsos, los que tienen una verdadera forma de los que poseen una falsa forma independientemente del contenido, puesto que todos ellos son actos psíquicos que tienen sus correspondientes leyes naturales de carácter psicológico. Hay un texto que, por mostrar la necesidad de que las leyes lógicas y psicológicas sean diferentes, tiene capital importancia: - "Con gran frecuencia se ha hecho esta objeción; con gran

frecuencia se ha señalado que la identificación de las leyes lógicas con las leyes psicológicas borraría toda diferencia entre el pensamiento justo y el pensamiento erróneo; pues las formas erróneas del juicio no son menos el resultado de las leyes psicológicas que las justas" (125). A todo ello responderían los psicólogos afirmando que la contradicción es cometida inadvertidamente. La delación del paralogismo confirmaría la misma tesis psicologista. La delación no consistiría en enmendar al que no piensa de acuerdo con el principio de contradicción, sino en hacerle evidente la contradicción - que inadvertidamente ha admitido. En la nueva situación aparece la contradicción como una consecuencia del raciocinio falso, la cual trae como nueva consecuencia su rechazo. Tanto la situación en que se admite al paralogismo como aquélla en que se rechaza deben ser entendidas psicológicamente, a modo de procesos del pensamiento.

Contra ello arguye Husserl que no siempre los paralogismos son descubiertos, sino únicamente en procesos dados en determinadas circunstancias psíquicas. El problema que entonces surge es el de cómo un proceso, que aparece exclusivamente en determinadas circunstancias psíquicas, puede atribuirle al paralogismo una contradicción y negarle la validez objetiva. La objeción de

(125) L.U.I., p.104.

Husserl es tan vigorosa como tajante: "No hay ninguna ley psicológica que vincule la refutación al paralogismo. Son incontables los casos en que el paralogismo se comete sin ser seguido de ella y se afirma en nuestra convicción. ¿Cómo, pues, un proceso que solo se enlaza al paralogismo en ciertas circunstancias psíquicas, adquiere derecho a endosarle una contradicción y a negarle no sólo la 'validez' en estas circunstancias psíquicas, sino la validez objetiva, absoluta?. Exactamente lo mismo sucede, como es natural, con las formas silogísticas 'correctas' tocante a su justificación por medio de los axiomas lógicos. ¿Cómo el proceso mental de fundamentación, que sólo tiene lugar en ciertas circunstancias psíquicas, pretende caracterizar la respectiva forma silogística como absolutamente válida?. La teoría psicologista no tiene respuesta admisible a semejantes preguntas. Aquí, como en todo, le es imposible explicar la validez objetiva que pretenden tener las verdades lógicas y por ende su función como normas absolutas del recto y del falso juzgar" (126). El recurso a la validez objetiva y absoluta de las leyes lógicas sirve al pensador alemán, de nuevo, para refutar el psicologismo lógico. Puesto que el psicologismo no puede explicar por una vía estrictamente psicológica la negación de validez objetiva y absoluta de los paralogismos, se destruye a sí

(126) L.U.I., pp. 103-4.

mismo. Recurrir a la tendencia del pensamiento a no producir combinaciones contradictorias o al sentimiento - instintivo e inmediato que lo imposibilita es confundir evidencia y convicción ciega, la no contradicción de las situaciones objetivas y la no incompatibilidad psíquica de ciertos actos mentales. La explicación de los paralogismos es sólo posible reconociendo el valor objetivo - y absoluto de las leyes lógicas, fundamento de las normas absolutas del juzgar falso y recto.

&23. Refutación de la tesis de Heymans.

Viciada de psicologismo está también la concepción de la silogística de Heymans (127). Según este pensador, las fórmulas silogísticas deben compararse a las fórmulas químicas. Del mismo modo que una fórmula química expresa un hecho general, el cual surge cuando se - dan las circunstancias apropiadas, igualmente una fórmula lógica indica la aparición necesaria de nuevos juicios a partir de juicios previos, cuando se dan las circunstancias y condiciones psíquicas correspondientes.

¿Cómo queda explicada en esta concepción la -

(127) Heymans, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 2 vols., Leipzig, 1890-1894.

existencia de razonamientos falsos por su forma, es decir, la existencia de paralogismos?. La identificación de fórmulas lógicas y psicológicas no permite otra cosa que negar la aparición de nuevos juicios en aquellos razonamientos que no se ajusten a las leyes mencionadas. No puede afirmarse que las circunstancias psíquicas sean diferentes en el caso del razonamiento verdadero y del razonamiento falso. La primera objeción de Husserl a la concepción de Heymans no se hace esperar: "¿Por qué hacemos, pues, esta fundamental distinción entre las dos clases de fórmulas?. Si se nos hiciese a nosotros esta pregunta, responderíamos naturalmente: porque hemos llegado a la intelección de que lo que expresan las unas - son verdades y lo que expresan las otras falsedades. Pero el empirista no puede dar esta respuesta. En el supuesto de las interpretaciones admitidas por él, las leyes empíricas correspondientes a los paralogismos son tan válidas como las correspondientes a los demás racionales" (128). La reducción de las leyes lógicas a las leyes psicológicas trae como consecuencia la imposibilidad de una explicación coherente de los paralogismos. Las leyes psicológicas que les corresponden tienen el mismo valor que las leyes psicológicas de los razonamientos verdaderos por su forma. Desde una perspectiva

(128) L.U.I, pp.106-7.

psicologística es imposible presentar una concepción - adecuada de los paralogismos. Para ello es necesario recurrir a la distinción de leyes lógicas y leyes psicológicas. Los paralogismos, que están regulados por leyes psicológicas del mismo valor que los razonamientos verdaderos (aún se podría ir más lejos y afirmar la identidad de leyes psicológicas para unos y otros razonamientos), difieren, sin embargo, de ellos porque están en - desacuerdo con las leyes lógicas.

La segunda objeción de Husserl a la tesis de Heymans consiste en hacer patente que la necesidad con que surgen, en los verdaderos razonamientos, juicios nuevos a partir de juicios ya dados no resuelve nada si se interpreta, tal como lo hace este pensador, como una necesidad subjetiva, psíquica. También los paralogismos - surgen con necesidad psíquica. Una cosa es la necesidad psíquica y otra muy diferente la necesidad lógica de la consecuencia. Esta "no significa ni puede significar nada más que la validez del raciocinio con arreglo a una ley ideal, validez que puede ser conocida con intelección, aunque no lo sea realmente por todo el que juzga. Que la validez es conforme a ley, solo resalta cuando - se descubre intelectivamente la ley del raciocinio" (129).

(129) L.U.I., p.107.

La tercera objeción de Husserl pone al descubierto la heterogeneidad entre las circunstancias en las que se producen las síntesis químicas y entre las condiciones psíquicas de los razonamientos verdaderos. Así como las primeras son determinables en gran medida con exactitud, de las segundas sólo puede afirmarse que hay ciertas circunstancias (concentración de la atención, frescor intelectual, cierta preparación, etc.), que favorecen la aparición de razonamientos verdaderos por su forma. Pero las circunstancias mencionadas no son determinables con exactitud y en su mayor parte son desconocidas.

En resumen, la interpretación psicologista de la silogística atribuye a las fórmulas silogísticas un contenido empírico, que les es extraño, en perjuicio de su propio y característico contenido ideal. Este contenido ideal no hace referencia a actos psíquicos o conciencia empírica alguna. La irreductibilidad de lo ideal a lo fáctico se presenta también aquí como el suelo en que descansa la polémica de Husserl contra el psicologismo lógico.

CAPITULO VII

EL PSICOLOGISMO COMO RELATIVISMO ESCEPTICO

&24. Determinación conceptual del escepticismo lógico-noético.

La crítica mayor que se puede hacer a una teoría es acusarla de escepticismo. Ello equivale a afirmar que, por no respetar las condiciones de su posibilidad, se anula a sí misma como teoría. Por consiguiente, la refutación más radical llevada a cabo por Husserl contra el psicologismo lógico consiste en demostrar que es una teoría que, por escéptica, se destruye a sí misma. La demostración se basa en las dos afirmaciones siguientes: 1ª) el relativismo individual y el específico son teorías escépticas en sentido lógico-noético; 2ª) toda modalidad de psicologismo lógico es un relativismo. La argumentación sigue, por tanto, los siguientes pasos: 1ª) exposición de lo que es el escepticismo lógico-noético; 2ª) demostración de que tanto el relativismo individual como el específico es un escepticismo lógico-noético; 3ª) demostración de que todas las formas de psicologismo lógico son relativistas y, por ende, escépticas en sentido lógico-noético.

El término de escepticismo, dejando a un lado su

significado en el lenguaje vulgar y ciñéndonos exclusivamente a su significado filosófico, puede ser utilizado en sentido amplio o en sentido estricto.

En sentido amplio, significa todo intento de limitar, por razones de principio, el conocimiento humano. El resultado sería excluir de su ámbito diversas esferas de la realidad y sus ciencias correspondientes. De esta forma, puede hablarse de un escepticismo metafísico, ético o cosmológico. En el primero se niega la posibilidad de la metafísica como disciplina racional; en el segundo, la ética; y en el tercero, la filosofía de la naturaleza. Estas diferentes formas de escepticismo no van contra las condiciones de posibilidad noéticas de la teoría, ni contra las condiciones lógicas de su posibilidad. Por tanto, no encierran un contrasentido lógico-noético. Su validez o invalidez es sólo cuestión de argumentos y de pruebas. Así, por ejemplo, el escepticismo que limita la validez del conocimiento a la propia realidad psíquica y que niega la existencia o la cognoscibilidad de las "cosas en sí" no atenta contra las condiciones de posibilidad lógico-noéticas del conocimiento, aunque las limite. Por ello, no es un escepticismo en sentido epistemológico, sino en sentido metafísico.

En sentido estricto se denomina escepticismo a la tesis que intenta anular las condiciones de posibili-

dad ya noéticas, ya lógicas, de toda teoría. Efectivamente, las condiciones de posibilidad de una teoría pueden tomarse en una perspectiva subjetiva o en una perspectiva objetiva. Las condiciones subjetivas de la posibilidad de toda teoría son condiciones a priori y de ellas se deriva tanto la posibilidad de conocimiento mediato e inmediato, como la posibilidad de justificar racionalmente - toda teoría. Estas condiciones de posibilidad de toda teoría, a pesar de su carácter subjetivo, no son reales por no radicar en un sujeto individual. Son condiciones ideales que brotan de la forma de la subjetividad en general y de la relación que ésta guarda con el conocimiento (1). A estas condiciones ideales que se refieren a la teoría como "unidad subjetiva de conocimientos" Husserl las llama condiciones noéticas. Pero toda teoría puede ser considerada también objetivamente, es decir, como "una unidad objetiva de verdades". Las condiciones de posibilidad de toda teoría en sentido objetivo son leyes de carácter ideal que, basadas en los elementos que constituyen el - concepto de teoría misma, la posibilitan como unidad teorética. Husserl les reserva el nombre de condiciones lógicas. El escepticismo puede ser, por tanto, escepticismo lógico o escepticismo noético. En el primero se rechazan las condiciones ideales de toda teoría como unidad objetiva de verdades. En el segundo se procede contra las condiciones ideales de toda teoría como unidad subjetiva de

(1) L.U.I., p.111

conocimientos. Ahora bien, tanto el uno como el otro - son un contrasentido, porque niegan las condiciones ideales de la teoría desde la teoría misma.

El tema de las condiciones ideales de la posibilidad de la teoría vuelve a ser objeto de estudio más adelante al establecer las bases de la lógica pura (1). Su pensamiento se presenta más elaborado y con variaciones importantes respecto a lo recientemente expuesto. - En la determinación del concepto de escepticismo las condiciones noéticas ideales del conocimiento teórico han quedado contrapuestas a las condiciones ideales lógico-objetivas de la teoría misma. En la nueva exposición las condiciones lógicas ideales están incluidas en las condiciones ideales de posibilidad de la ciencia en sentido subjetivo y se distinguen de la teoría en sentido objetivo. Por otra parte, junto a las condiciones ideales lógicas y noéticas, e integrando con ellas las condiciones de posibilidad de la ciencia en sentido subjetivo, pone las condiciones reales, que son condiciones subjetivas y empíricas del conocimiento. Sobre estas innovaciones respecto de - su pensamiento anterior comenta Husserl: "Como tan sutil distinción no interesaba para fijar el concepto estricto del escepticismo, me limité allí a oponer las condiciones

(1) L.U.I. 165 y 66, pp. 236-242.

noéticas del conocimiento teorético a las lógico-objetivas de la teoría misma. Pero aquí, que debemos exponer con plena claridad todos los detalles pertinentes, parece adecuado considerar primero las condiciones lógicas también como condiciones del conocimiento y poner las sólo después en relación directa con la teoría objetiva misma. Esto no afecta naturalmente a lo esencial de nuestra concepción, que se limita con ello a desplegarse de un modo más claro. Lo mismo cabe decir respecto de la consideración que hacemos también aquí de las consideraciones subjetivo-empíricas del conocimiento, junto a las noéticas y a las lógicas puras" (1). Las diferentes condiciones de posibilidad de la ciencia o de la teoría, según las modificaciones introducidas, se harán evidentes en el siguiente cuadro sinóptico:

Condiciones de posibilidad de la teoría en general	En sentido subjetivo	Reales	{	Noéticas Lógicas
		Ideales		
	En sentido objetivo			

Las condiciones de posibilidad de la teoría en sentido subjetivo son condiciones de posibilidad del conocimiento en general, es decir, de la posibilidad del conocimiento para cualquier conciencia. Estas condiciones en sentido subjetivo son ya reales, ya ideales.

(1) L.U.I., p.237-8 (En nota al pie de página)

Las primeras son aquellas condiciones causales de carácter psíquico de las que dependemos empíricamente -- cuando pensamos. Son, por tanto, condiciones empíricas y subjetivas del conocimiento. Las segundas pueden ser de dos clases: noéticas y lógicas. Tanto unas como otras son posibilidades ideales del conocimiento, pero mientras que las condiciones noéticas se fundan a priori en la idea del conocimiento, las condiciones lógicas lo hacen en su "contenido". Finalmente, son también condiciones de posibilidad de una teoría las que afectan a toda teoría objetivamente considerada. Pero, ¿qué es una teoría objetivamente considerada?. El mismo Husserl nos da la respuesta: "La teoría así entendida no se compone de actos, sino de elementos puramente ideales, de verdades, y se compone de éstas en formas puramente ideales, en las formas de la relación de fundamento a consecuencia" (1). En resumen, las condiciones ideales de posibilidad de la teoría en sentido objetivo no hacen referencia al conocimiento teórico sino a su contenido, esto es, a la teoría misma.

&25. El relativismo como escepticismo lógico.

El segundo paso de la refutación de Husserl con-

(1) L.U.I., D.240.

siste en mostrar que el relativismo individual y específico son teorías escépticas. El relativismo individual sostiene que el conocimiento y la verdad son relativos al individuo. El relativismo específico, también denominado antropologismo, afirma igualmente que el conocimiento y la verdad son relativos al sujeto, pero tomado como especie. En este caso es el hombre en cuanto hombre la medida de la verdad y del conocimiento. Más aún, en rigor no podría hablar el partidario del relativismo específico de la verdad y del conocimiento en general. Si la verdad y el conocimiento son relativos a la especie, el hombre sólo podría referirse a la verdad y al conocimiento humanos.

El relativismo individual es un puro contrasentido. La tesis de que el conocimiento es relativo al individuo niega lo implicado en toda afirmación. Pero, ¿qué es lo que toda afirmación implica?. La objetividad de lo lógico. Es el recurso a la objetividad del ser ideal lo que permite a Husserl refutar el relativismo individual y mostrar su contrasentido: "Esta teoría está refutada, tan pronto como queda formulada; pero, bien entendido, sólo para el que ve con intelección la objetividad de todo lo lógico. Al subjetivista, lo mismo que al escéptico en general, no hay quien le convenza, si carece de disposición para ver intelectivamente que principios como el de contradicción se fundan en el mero sen-

tido de la verdad, y que, por lo tanto, hablar de una verdad subjetiva, que sea para el uno ésta, para el otro la contraria, resulta necesariamente un contrasentido" (1). En este texto Husserl prueba el contrasentido del escepticismo recurriendo a la objetividad de lo lógico. El camino de la crítica de Husserl no es, como afirma - Gaos, que a causa del contrasentido del escepticismo - tenga que admitirse necesariamente el ser ideal, sino, por el contrario, como el mismo Gaos arguye, para el - propio Husserl es la afirmación previa del ser ideal lo que le lleva a ver en el escepticismo un contrasentido. "Concluyamos, pues, dice el filósofo español, que no - porque la tesis escéptica sea un contrasentido, hay que admitir el ser ideal, como pretende la crítica de Husserl, sino más bien por ser, y ser necesariamente, el ser ideal, es la tesis escéptica un contrasentido. No el contrasentido prueba el ser ideal; el ser ideal funda el contrasentido" (2). El pensamiento de Husserl no es el que Gaos le atribuye, sino el que éste mismo formula como propio. La intención del filósofo germano en el texto anteriormente citado no es demostrar el ser ideal, sino demostrar que el relativismo individual es una teoría inviable. Para ello tiene que recurrir a la objetividad de lo lógico, la cual es mostrada, es "vista con intelección",

(1) L.U.I., p.115.

(2) Op.cit., p.161.

pero no demostrada. Es esta demostración de la objetividad de lo lógico la que anula el relativismo individual al hacer patente su contrasentido.

El relativismo específico o antropologismo, exactamente igual que el relativismo individual, encierra - una contradicción entre lo afirmado por él y lo que toda tesis implica. Husserl lo demuestra con los siguientes argumentos:

En primer lugar, la afirmación de que la verdad está determinada por la constitución de cada especie de seres, de que la verdad es relativa a la especie, es un contrasentido, porque implica que lo que es verdadero - para una especie puede ser falso para otra. Hablar de - "verdad para" o de "falsedad para" es un perfecto contra sentido. Cuando el contenido del juicio es el mismo, no puede ser verdadero y falso. La verdad y la falsedad no admiten término medio, porque son contradictorias y, por consiguiente, la una excluye necesariamente a la otra. Si se admitiera que el contenido de un juicio es verdadero para una especie, se estaría reconociendo simultáneamente la posibilidad de que el mismo contenido del - juicio fuera falso para otra especie distinta. El principio de contradicción quedaría negado. Sin embargo, ca bría pensar en la hipótesis de seres pensantes para - quienes la verdad y la falsedad no implicaran los prin-

cipios de contradicción y de tercio excluso. Pues bien, dicha hipótesis es inviable, puesto que los dos principios mencionados están implícitos en el significado de los términos verdad y falsedad. El relativismo cae en el contrasentido de tomar la verdad, cuando habla de ella, en el sentido en que la definen los principios lógicos y de alterar completamente su significado. El contrasentido del antropologismo se hace evidente tan pronto como se muestra que la verdad no tiene una validez relativa, sino absoluta, es decir, absuelta de toda relación actual a los seres pensantes que la aprehenden por el juicio. Dice Husserl al respecto: "Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero 'en sí'. La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio. De la verdad en el sentido de una unidad ideal frente a la multitud real de las razas, los individuos y las vivencias, hablan las leyes lógicas y hablamos todos nosotros, cuando no hemos sido extraviados por el relativismo" (1).

Puesto que la verdad no es ni el acto mental en el que es captada, ni está determinada por la constitución real de los individuos que la conocen, no puede ser otra cosa que una unidad ideal, que por su independencia

(1) L.U.I., p.117-8.

respecto de los actos en que es aprehendida y de los - sujetos que la aprehenden, presenta las propiedades de unidad e identidad.

En segundo lugar, la concepción de la verdad como una unidad ideal frente a la multitud real de individuos que la aprehenden hace posible presentar esta - otra objeción al relativismo específico: si la constitución de la especie es un hecho y todo hecho es algo temporal no puede servir de fundamento a la verdad, - que tiene valor intemporal. La expresión "verdad temporal" tiene sentido únicamente en el caso de que con - ella se haga referencia a lo afirmado por ella. Una - verdad puede versar sobre un hecho, sobre algo temporal, pero ella ni es temporal, ni es hecho alguno, sino una unidad ideal. Querer hacer de la verdad algo temporal es o bien confundir el acto de juzgar con el contenido del juicio, el juicio psíquico con el juicio lógico, o bien confundir la verdad (cuando es una verdad - de hecho) con el hecho afirmado por ella.

En tercer lugar, de la tesis antropologista, que afirma que la verdad es relativa a la constitución específica del hombre, se sigue que, en el caso de que ésta no existiera, no habría verdad alguna. Pero lo absurdo de la consecuencia de la hipótesis (la afirmación de - que no existe ninguna verdad implica la verdad de que no

existe verdad alguna), trae como consecuencia el contra sentido de toda la hipótesis.

En cuarto lugar, según el relativismo específico po dría imaginarse la hipótesis de una verdad que, basándo se en la constitución de una especie, llegara a negar - la existencia de dicha constitución. Ahora bien, dicha hipótesis sería un absurdo, porque se intentaría fundar la inexistencia de una constitución específica en la - existencia de la misma constitución. Pero si se admitiera la tesis contraria, la afirmación de la existencia - de la propia constitución, el absurdo no sería menor. En este caso, según Husserl, "la constitución sería causa sui fundándose en leyes que se causarían a sí mismas fundándose a sí mismas, etc." (1).

Por último, la concepción relativista de la ver-
dad trae como consecuencia, de un lado, la relatividad
de la existencia del universo; del otro, la relatividad
de mi existencia y de mis vivencias propias. Si la afirma
ción de que el universo es relativo a cualquier espe-
cie contingente de seres fuera exacta, surgirían múlti-
ples dificultades, porque el yo y sus contenidos de conciencia
también forman parte del mundo. Pero en este caso,

(1) L.U.I., p.120-1.

según la interpretación husserliana del relativismo, "decir: 'yo soy' y 'yo tengo esta o aquella vivencia', sería también eventualmente falso; esto es, en el caso de que estuviera constituido de tal suerte habríamos - de negar estas proposiciones por virtud de mi constitución específica" (1). Sin embargo, todo ello va contra la evidencia, inmediatamente intuída por percepción interna, de nuestra propia existencia y de todas nuestras vivencias. Husserl distingue dos clases de juicios: La primera no rebasa intencionalmente el contenido de los datos de nuestra conciencia; la segunda desborda intencionalmente el contenido de los datos mencionados. La evidencia de esta segunda clase de juicios es discutible, pero no la evidencia de aquella primera clase de juicios, que, limitándose al contenido de los datos - de nuestra conciencia, encuentra en él su cumplimiento (2). En resumen, no es posible dudar de estos juicios por su evidencia inmediata. Pero, en ese caso, el relativismo específico o antropologismo aparece como una - teoría falsa.

La crítica de Husserl al relativismo específico puede condensarse en la tesis de que no es posible concebir la verdad como algo relativo a la constitución -

(1) L.U.I ,p.121.

(2) L.U.I ,pp.121-2.

de una especie si se mantiene el significado de los términos verdad y falsedad. Se podría objetar que la refutación de Husserl se basa en una concepción determinada de la verdad y que todo lo que se le oponga debe aparecer necesariamente como absurdo. Pero, según Schérer, "esto sería, por tanto, ignorar lo que forma el núcleo en la refutación en seis puntos del relativismo, que es lo único que le confiere su validez y su unidad. Esta argumentación toma, en efecto, la forma demostrativa de una combinación de argumentos elementales. Su fuerza convincente procede de recordar constantemente lo que presuponen en común: que en toda clase de demostraciones está implícito justamente el desvelar el sentido de la verdad" (1).

El relativismo individual y el antropologismo son modalidades determinadas de relativismo. Pero también existe en el sentido amplio del término. A éste cabe caracterizarlo como aquella doctrina que intenta derivar las leyes lógicas de los hechos. Por ello, después de haber refutado al relativismo individual y específico, Husserl se dirige al relativismo en su más amplio significado para mostrar que también es un contrasentido lógico. Entiende por tal toda afirmación que contradice,

(1) Schérer (René), La fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl. Trad. de J. Díaz (Biblioteca Hispánica de Filosofía). Madrid, Gredos, 1969, p.32.

en su particular contenido o significación, lo implícito en las categorías generales de significación que corresponden a este contenido. Pues bien, el relativismo en sentido vasto es, en rigor, un contrasentido lógico, porque es una teoría que, al intentar derivar las leyes lógicas de los hechos, va contra el sentido general de los conceptos "principio lógico" y "hecho", es decir, contra los conceptos de "verdad fundada en el mero contenido de los conceptos" y "verdad sobre la existencia individual" (1). Las leyes lógicas puras son leyes ideales que se fundan en el mero sentido de los conceptos - básicos para la ciencia, los cuales, por constituir los sillares en que descansa toda ciencia como tal, son patrimonio común de todas las ciencias. Y lo mismo las leyes ideales en ellos fundadas. No sería posible teoría alguna que fuera contra ellas. Por el contrario, los hechos son contingentes, temporales, y pertenecen al patrimonio particular de cada ciencia.

El relativismo tanto en el sentido restringido, relativismo individual y específico, como en el sentido amplio del término, por ser un contrasentido lógico, es una teoría escéptica.

(1) L.U.I., p.123.

&26. El psicologismo como relativismo.

El paso final de la argumentación de Husserl - contra el psicologismo lógico es demostrar que éste es en todas sus modalidades un relativismo. Después de haberlo demostrado, aparecerá como una consecuencia necesaria el relativismo escéptico del psicologismo lógico.

La tesis de que el psicologismo lógico es en todas sus variedades un relativismo es formulada por Husserl de forma rotunda, sin titubeo alguno. La acusación no sólo alcanza al psicologismo que intenta fundamentar a la lógica en la psicología empírica, sino también al que pone a la base de la lógica la psicología trascendental con el fin de procurar salvar la objetividad del conocimiento. El psicologismo trascendental, que en obras posteriores fue formulado y refutado con mayor precisión, como ha quedado expuesto, aparece ya, sin embargo, de forma embrionaria en el texto siguiente de las Investigaciones lógicas, en el que Husserl le acusa de relativismo exactamente igual que al psicologismo lógico: "De hecho, el psicologismo no es en todas sus variedades y sus formas individuales otra cosa que relativismo, aunque no siempre reconocido ni confesado expresamente. Es completamente igual, en este respecto, que se base en la psicología trascendental y, como - idealismo formal, crea salvar la objetividad del cono-

cimiento, o que se base en la psicología empírica y acepte el relativismo como un hado inevitable" (1). En este texto queda claro, una vez más, que en el fondo de la polémica que el filósofo germano sostiene contra el psicologismo lógico subyace el problema de la objetividad del conocimiento. Y es precisamente desde el baluarte que le ofrece la objetividad del ser ideal desde donde va a rechazar toda forma de psicologismo.

En efecto, son relativistas aquellas teorías que conciben las leyes lógicas puras, ya como leyes empíricas al modo empirista, ya al modo apriorista como reducibles a las "formas primordiales", a las "funciones del entendimiento humano", a la "constitución psicofísica - del hombre" o, finalmente, a "su mismo entendimiento" (2). Todas ellas son diversas formas de relativismo específico. Y, si éste es una teoría escéptica, sus diversas modalidades también lo son. Evidentemente, el apriorismo a que Husserl se refiere, según él mismo advierte, es aquel que toma los conceptos de entendimiento, razón y conciencia, en sentido natural, es decir, como entendimiento, razón y conciencia de la especie humana. Junto con este significado real y

(1) L.U.I., p.123 (Aunque Husserl no mencione textualmente "der transzendente Psychologismus" sino "die Transzendentalpsychologie" es claro que en el párrafo citado se refiere a aquella concepción denominada más adelante con dichos vocablos).

(2) L.U.I., p. 124

mezclado con él aparece a veces un significado ideal de los términos mencionados. Ahora bien, ello es "entretener una maraña de verdades y de falsedades" (1). Por otra parte, restringir los principios lógicos, bajo la inspiración kantiana, a las leyes ideales de los "juicios analíticos", con el fin de salvaguardarlos, es limitar el relativismo, pero no eliminarlo, ni "escapar a los absurdos del escepticismo" (2). En cualquier caso, el psicologismo en su forma extrema no hace esta salvedad, pues no admite la reducción de las leyes lógicas puras a las leyes de los "juicios analíticos", y en él es donde más claramente resalta el relativismo. Esta es la razón de que, tras la refutación general del psicologismo en todas sus modalidades, dirija su crítica al antropologismo de la lógica de Sigwart y de Erdmann.

Husserl refuta la lógica de Sigwart porque encierra una concepción relativista en las nociones de verdad, fundamento y consecuencia. De especial interés es su oposición al concepto relativista de verdad. Frente a él - opone la objetividad e idealidad de la verdad.

La tesis de Sigwart, según la cual un juicio no

(1) Ibidem

(2) Ibidem

puede ser verdadero si no hay una inteligencia que lo -
 piense, pone a la verdad en relación esencial con una in
 teligencia actualmente existente. Pero en este caso, si
 se prescinde de inteligencias suprahumanas, como ocurre
 en el ateísmo, no puede afirmarse que existan verdades
 válidas en sí. Y aún para el creyente, ello sería posi-
 ble después de haber demostrado la existencia de dichas
 inteligencias. Según esta concepción, sería absurdo ha-
 blar de verdades válidas en sí que sobrepasasen los lí-
 mites del conocimiento humano. Por otra parte, no habría
 verdad alguna antes de haber sido descubierta. Por ejem-
 plo, el juicio en que se formula la ley de la gravita-
 ción no habría sido verdadero antes de haber sido descu-
 bierto por Newton. Ahora bien, esta concepción va con-
 tra la pretensión de validez absoluta implícita en el -
 juicio citado (1).

A la refutación de Husserl contesta Sigwart en -
 los términos siguientes: antes de que Newton formulara
 su teoría, los planetas se habrían movido ya desde anti-
 guo del modo expresado por la fórmula de la gravitación,
 pero no habría habido ningún juicio ni, por tanto, ver-
 dad alguna. Naturalmente, en el momento en que se formu-
 la un juicio vale también para el pasado (2).

(1) L.U.I., pp. 127-8

(2) Sigwart (Christoph), Logik. 4ª ed., 2 vols., Tübingen,
 Mohr, 1911, p. 24.

Si la verdad en cuestión es una verdad lógica y si en ella hay una referencia necesaria al entendimiento actual no puede hablarse de verdad ni de falsedad, antes de que éste formule un juicio en el que se exprese una afirmación o negación. En este caso, Sigwart habría planteado sus objeciones con pleno derecho. Ahora bien, Husserl no concibe la verdad en este sentido, porque las verdades son válidas en sí, independientes de un entendimiento actual. En otros términos, el hecho de que Husserl conciba la verdad en sentido lógico no implica una referencia a un entendimiento actual. Sin embargo, de esta afirmación no debe derivarse que la verdad sea una cosa existente, un ser real (1). Entre estas dos concepciones de la verdad hay una tercera intermedia. La verdad, que no es una cosa real ni está esencialmente referida a un entendimiento actual, está en relación necesaria con un entendimiento posible. De ahí, que pueda hablarse de verdades válidas en sí sin concebirlas como hechos, cosas existentes o seres reales, ni tampoco referidas a un entendimiento actual, lo cual significaría introducir el relativismo. Por ello, puede afirmar Husserl que la verdad como idea de la concordancia entre el sentido de un enunciado y la situación objetiva por él expresada es una "unidad de validez en el reino intemporal

(1) Op. cit., p.35.

de las ideas". Aunque no existieran de hecho seres inteligentes, aunque éstos fueran inviables realmente, la verdad seguiría teniendo el valor de posibilidad ideal (1).

Pero la concepción de la verdad como idea de la concordancia entre el sentido de un enunciado y la situación objetiva presente en sí misma plantea la siguiente dificultad: ¿no implica el mencionado concepto de verdad la referencia a un entendimiento actual?. ¿Puede haber enunciados prescindiendo de actos reales de enunciación y de sujetos individuales que enuncien?. Esta es, por -extraña que parezca, la tesis de Husserl. Después de haber afirmado que toda proposición basada en meros conceptos no enuncia nada sobre lo real, prosigue: "Y basta fijarse en el sentido efectivo de las leyes lógicas para reconocer que ellas tampoco lo hacen. Incluso cuando hablan de juicios, no aluden a lo que las leyes psicológicas pretender alcanzar con esta palabra, o sea, a

(1) "Gibt es keine intelligenten Wesen, sind sie durch die Naturordnung ausgeschlossen, also real unmöglich -oder gibt es für gewisse Wahrheitsklassen keine Wesen, die ihrer Erkenntnis fähig sind- dann bleiben diese idealen Möglichkeiten ohne erfüllende Wirklichkeit; das Erfassen, Erkennen, Bewußtwerden der Wahrheit (bzw. gewisser Wahrheitsklassen) ist dann nie und nirgend realisiert". L.U.I., pp.129-30.

los juicios como vivencias reales, sino que aluden a los juicios en el sentido de significaciones enunciativas in specie, las cuales son idénticamente lo que son, prescindiendo de que sirvan de base o no a actos reales de enunciación y de que sean enunciadas por éste o por aquel"

(1). Esta es la razón de que Sigwart le conteste: "Hipostasiar 'enunciados' en esencialidades subsistentes es mitología" (2). Dejando a un lado la mitología, tan extraña a la fenomenología, es claro que para Husserl los - enunciados no hacen una referencia necesaria a un entendimiento actual, a un acto real de enunciación, lo cual no trae como consecuencia que no puedan hacer referencia a un entendimiento posible.

Al concebir Sigwart la verdad exclusivamente por su relación necesaria a ciertas vivencias de la conciencia está haciendo consistir la verdad en algo temporal, dado que las vivencias son fluyentes, es decir, aparecen y desaparecen en el seno de la conciencia. Y la - reacción de Husserl es inmediata: "Sigwart reduce la - verdad a ciertas vivencias de la conciencia; por ende, pese a cuanto dice de una verdad objetiva, queda anulada la auténtica objetividad de la misma, que descansa en su idealidad supraempírica. Las vivencias son reali-

(1) L.V.I., p.139.

(2) Op.cit., p.24.

dades individuales, temporales, que empiezan a ser y dejan de ser. La verdad, empero, es 'eterna', o mejor, es una idea; y como tal es supratemporal. No tiene sentido señalarle un lugar en el tiempo, o una duración, aunque ésta se extienda a través de todos los tiempos" (1). En este texto son fundamentales las afirmaciones siguientes: 1ª) En la concepción relativista de la verdad de Sigwart (igualmente podría afirmarse de toda - forma posible de psicologismo lógico) se niega su obje-
tividad. 2ª) La objetividad de la verdad se basa en su idealidad supraempírica. 3ª) La verdad es una idea y, por tanto, es eterna, supratemporal.

La negación de la objetividad de la verdad en toda modalidad de relativismo específico es algo evidente: Si la verdad tiene una relación esencial con el entendimiento humano y con las leyes constantes que lo rigen, las cuales son comunes para todos los seres pensantes de naturaleza humana, la validez absoluta de la verdad se refiere de modo exclusivo a la especie humana de seres pensantes. Decir "validez absoluta de la verdad" equivale a decir "verdad válida exclusivamente para los seres pensantes humanos". Para otras especies de seres pensantes, otras

(1) L.U.I., p. 128.

verdades.

En segundo lugar, Husserl fundamenta la objetividad de la verdad en su idealidad. ¿Cuál fué el motivo que le impulsó a ello?. El mismo nos da la respuesta: "La igualdad general en orden al contenido y a las leyes funcionales constantes, entendidas como leyes naturales de la producción del contenido igual en general, no constituye una auténtica validez universal; la cual descansa propiamente en la idealidad".(1). Es la necesidad de contar con verdades cuya validez debe ser auténticamente universal la que le conduce, por oposición al psicologismo lógico, a la concepción ideal de la verdad. La semejanza o igualdad de la constitución psíquica, como ya se ha expuesto, no puede ser el fundamento de la objetividad de la verdad, ni de su validez absoluta. - Pero, ¿es necesario el recurso a lo ideal para explicar el valor absoluto de la verdad?. Podría intentarse otra salida: recurrir a la realidad. La concepción óntica de la verdad, según la cual verdadero sería el ser en cuanto inteligible tampoco implicaría una relación necesaria con un entendimiento actual sino con un entendimiento posible. Ahora bien, como el ser real es temporal, a diferencia del ser ideal que es intemporal (2), tampoco

(1) L.U.I, p.131.

(2) L.U.II/1, pp.123-4.

esta vía es transitable para Husserl. Lo que es temporal no puede proporcionar validez absoluta. De ahí el recurso a lo ideal. Su intemporalidad es el suelo donde debe descansar la objetividad de la verdad.

El tercer punto importante de la crítica husserliana es su concepción de la verdad como una idea (1). Es en su idealidad donde reside su eternidad y su valor absoluto. Ahora bien, si la verdad es una idea puede ser vivida en un acto de ideación que tenga por fundamento la intuición. Dice Husserl: "La vivimos, como todas las demás ideas, en un acto de ideación fundada en la intuición (esto es naturalmente el acto de la intelección); y de su unidad idéntica frente a una multitud dispersa de casos individuales concretos (o sea, aquí de actos de juicios evidentes) adquirimos la evidencia mediante la comparación" (2). Sin embargo, el hecho de que vivamos la verdad, como todas las ideas, en un acto de ideación no quiere decir que la verdad consista en su conocimiento o en el acto de ideación en el que es vivida. Aunque la verdad nunca hubiera sido conocida y nunca llegara a serlo, seguiría siendo lo que es, conservaría su ser ideal. No se daría el conocimiento de la verdad, pero sí la verdad en sí. El pensamiento de

(1) L.U.I., p.129.

(2) Ibidem.

Husserl es inequívoco en este punto: "Si no hay seres inteligentes, si el orden de la naturaleza los excluye de antemano, esto es, si son imposibles realmente, o - si no hay seres capaces de llegar a conocer ciertas clases de verdades, entonces estas posibilidades ideales - quedan sin realidad que las cumpla; la aprehensión, el conocimiento o la conciencia de la verdad (o de ciertas clases de verdades) no se realiza nunca ni en ninguna parte. Pero toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal" (1). La concepción de la verdad como posibilidad ideal asegura su validez. Decir que - la verdad es válida equivale a afirmar que desde el punto de vista ideal son posibles seres pensantes que tengan intelección de ella.

De la verdad tenemos conciencia del mismo modo que de cualquier especie. La concepción de la verdad como una idea lleva aneja, por tanto, la idealidad del universal, de lo conceptual. Los conceptos no son fragmento alguno real de índole psíquica; no son algo que aparece y desaparece con los actos psíquicos. Pueden - ser mentados en el pensamiento, pero no producidos por él. No tienen aquí y ahora: son intemporales.

En resumen, a la concepción relativista de la -

(1) L.U.I., pp.129-30.

verdad encerrada en la lógica de Sigwart opone Husserl la idealidad de la verdad en la que descansa su objetividad y valor absoluto.

Así como Sigwart no extrae las consecuencias relativistas de su lógica, hay, por el contrario, en Erdmann una defensa explícita del relativismo. En oposición a esta concepción hace Husserl una serie de observaciones en torno al carácter ideal de las leyes lógicas, cuya dilucidación es necesaria para el esclarecimiento de la objetividad e idealidad de las mencionadas leyes lógicas.

Estas no deben ser entendidas como leyes que expresen la esencia del pensamiento humano. Si así fuese, variarían al cambiar la naturaleza humana. Su contenido, por tanto, sería real. Por el contrario, las leyes lógicas son proposiciones puras, es decir, basadas en meros conceptos. Y toda proposición que se limite a sacar a luz lo implícito en los conceptos no afirma ni niega nada sobre lo real. El carácter ideal de las leyes lógicas consiste en ser proposiciones basadas en meros conceptos, en no afirmar ni negar nada de las vivencias reales, pero tampoco de realidad alguna. Las leyes lógicas, solamente pueden ser denominadas "leyes del pensamiento" en el sentido de que son leyes que pueden transformarse en normas del pensamiento. Pero en este caso se hace referencia a la función práctica que pueden asumir las leyes

lógicas y no a su contenido. Caracterizar, sin hacer - esta salvedad, a las leyes lógicas como leyes del pensamiento es confundir su función práctica con su contenido.

El segundo punto que Husserl rechaza en la concepción antropologista de Erdmann es la afirmación de que la imposibilidad de negar las leyes del pensamiento equivale a la impracticabilidad de dicha negación. El acto que niega las leyes mencionadas no es imposible. Grandes filósofos han negado el principio de contradicción. Lo que verdaderamente es imposible es el contenido del acto que las niegue. Mejor dicho, esta proposición es un contrasentido y, por tanto, falsa. Por consiguiente, no debe confundirse la imposibilidad psicológica con la imposibilidad lógica: "La imposibilidad lógica (entendida como contrasentido del contenido ideal del juicio) y la imposibilidad psicológica (entendida - como impracticabilidad del acto de juicio correspondiente), serían conceptos heterogéneos, aún cuando esta última existiese con la primera en los hombres, o sea, - aún cuando nos fuese imposible, por las leyes naturales, prestar asentimiento a los contrasentidos" (1).

(1) L.U.I, p.142.

La imposibilidad lógica de la contradicción con las leyes del pensamiento (entendidas no como leyes psíquicas sino como normas lógicas) es un argumento que aboga en favor de la eternidad de estas leyes. Pero Husserl sigue preguntándose por lo que significa esta eternidad y da esta respuesta: "Únicamente la circunstancia de - que todo juicio está 'atado' por las leyes lógicas puras, prescindiendo del tiempo y de las circunstancias, de los individuos y de las especies" (1). Más adelante, vuelve a interrogarse por la validez absoluta de las leyes lógicas, aunque entonces ya no como normas sino como principios, y encuentra la explicación en su exactitud. Dice explícitamente: "Tan pronto como se concede, pues, que las leyes lógicas son exactas y que tenemos intelección de su exactitud, queda excluida la posibilidad de su cambio, porque cambie la estructura del ser efectivo y, a consecuencia de este cambio, se transformen las especies naturales y espirituales, o sea, queda garantizada su 'eterna' validez" (2). Las leyes exactas, al contrario de las empíricas, son leyes puras, fundadas meramente en los conceptos. No afirman nada, pero tampoco niegan, sobre lo real. Expresan únicamente el contenido significativo de los conceptos que las inte-

(1) Ibidem.

(2) L.U.I., p.150.

gran sin rebasarlo jamás. Por esta razón, son leyes -
 eternas e inmutables. A ellas pertenecen no sólo las
 leyes puras de la matemática, sino también las leyes
 fundamentales de las ciencias teóricas de la natura
 leza. Por ejemplo, la ley de la gravitación. Esta ley,
 que expresa lo que es inherente a las masas gravitato-
 rias, seguiría siendo válida, aunque ellas fueran ani-
 quiladas. En este caso hipotético, la ley quedaría sin
 aplicación efectiva, pero no anulada. Las leyes empí-
 ricas tienen un carácter diametralmente opuesto a las
 leyes exactas. Se refieren a hechos que pueden ser de
 un modo o de otro, es decir, a hechos contingentes. -
 Son generalidades aproximadas de coexistencia y suce-
 sión. Engendran exclusivamente conocimiento probable
 y no apodícticamente evidente. Es un error, por tanto,
 confundir las leyes lógicas puras con las leyes psico-
 lógicas empíricas.

De la polémica contra el relativismo en sus di-
 versas modalidades se pueden sacar, a modo de resumen,
 las siguientes precisiones para el tema de la objetivi-
 dad e idealidad.

12) El punto de apoyo para refutar el relativis-
 mo individual lo constituye la demostración de la objeti-
 vidad de lo lógico.

2º) La tesis de la idealidad de la verdad anula el antropologismo y su concepción relativista de la verdad. Decir verdad absoluta equivale a decir verdad en sí e intemporal. La verdad es una unidad ideal.

3º) El relativismo en sentido lato es un contrasentido porque de los siempre temporales y contingentes hechos derivan las leyes lógicas, leyes ideales que se fundan en el mero contenido de sus conceptos. Lo ideal es irreductible a lo fáctico y no puede proceder de ello.

4º) Contra el antropologismo de Sigwart y su concepto relativista de la verdad vuelve a oponer Husserl su objetividad, que descansa en su idealidad. La verdad no es nada real ni fáctico, puesto que ello equivaldría a hacerla temporal, contingente y, por tanto, relativa. La verdad es una idea.

5º) En contra del relativismo de Erdmann aduce Husserl el carácter ideal de las leyes lógicas. Por fundarse en meros conceptos no afirman ni niegan nada sobre las vivencias reales ni sobre realidad alguna. Las leyes lógicas prescinden del tiempo y de las circunstancias, de los individuos y de las especies; su idealidad asegura su intemporalidad y su exactitud, de la que tenemos intelección, su validez absoluta.

CAPITULO VIII

OBJETIVIDAD, IDEALIDAD Y EL PROBLEMA DEL ABSOLUTISMO
LOGICO

&27. Objetividad e idealidad de la esfera lógica.

La polémica contra el psicologismo lógico lleva a Husserl a desconectar la esfera lógica respecto de - los actos psíquicos y de la conciencia empírica. Fue el temor a recaer en el relativismo y, en última instancia, en el escepticismo, en perjuicio de la objetividad del conocimiento y de la posibilidad de la ciencia, lo que le empujó al extremo opuesto. La esfera lógica queda no sólo diferenciada de los actos psíquicos de un sujeto - empírico, sino totalmente separada de ellos. Ello ya ha sido expresado por Millán Puelles en los términos siguientes: "Para escapar al psicologismo, Husserl ha desechado de la lógica todo miembro real de las vivencias; pero, a la vez, ha eliminado también el contacto con otras entidades que, por no constituir momentos integrantes de las vivencias, no ponían en peligro la objetividad: antes al contrario, la hubiesen fundamentado y confirmado" (1). -

(1) Millán Puelles (Antonio), El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann. Madrid, C.S.I.C., Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1947. p. 36.

La esfera lógica aparece, por reacción contra el psicologismo lógico, como una esfera objetiva e ideal de validez absoluta. El mismo Husserl reconoció en época posterior que el motivo principal de su polémica contra el psicologismo lógico fue el de salvar la objetividad o el ser ideal idéntico de los conceptos lógicos fundamentales (1) y las verdades puramente ideales que versan sobre estas objetividades ideales.

Pero, ¿quiere decir todo esto que la esfera lógica queda completamente desvinculada de la subjetividad? Veremos que desconectar la esfera lógica del sujeto empírico y de sus actos reales no implica separarla de la subjetividad en general. Por el contrario, en los "Prolegómenos a la lógica pura" hay ya elementos que señalan la necesidad de esta segunda conexión, que es ampliamente desarrollada en Lógica formal y transcendental. Por ello, su absolutismo lógico no es radical, sino limitado.

Expondremos, en primer lugar, aquellos puntos de la polémica contra el psicologismo lógico que abogan en favor de su absolutismo lógico; en segundo lugar, aquellos otros que lo limitan y lo hacen problemático; --

(1) Vid., pp. 30-31.

finalmente, y en apoyo de la limitación de su absolutismo lógico, la fundamentación de la lógica formal en la lógica trascendental y la constitución de la esfera de objetividades ideales por la conciencia trascendental.

El tema de la objetividad del conocimiento aparece en el fondo del problema de las bases teóricas del arte lógico. En efecto, si las bases mencionadas se ponen en la constitución psíquica del individuo, si la normativa lógica recibe sus fundamentos teóricos de la psicología, desaparece la objetividad de la lógica, de todas las restantes ciencias y, en definitiva, por ser la lógica instrumento de todas ellas, la objetividad del conocimiento científico.

El carácter ideal de las leyes lógicas surge por vez primera en la polémica citada al quedar diferenciadas las conexiones ideales y las conexiones naturales del pensamiento. La distinción, la irreductibilidad de las conexiones ideales a las conexiones naturales del pensamiento, muestra la imposibilidad de fundamentar esencialmente la lógica en la psicología. El arte lógico tiene como fundamento esencial a la lógica pura y ésta versa sobre objetividades ideales. En la crítica de los principios del psicologismo lógico desarrolla Husserl ampliamente estos puntos. Retengamos aquí lo esencial de ella.

La refutación del primer prejuicio del psicologismo lógico se basa en la distinción entre leyes lógicas puras y leyes psicológicas. Las primeras, conocidas por intelección, se refieren a lo ideal y tienen un carácter estrictamente teorético, siéndoles accidental el carácter normativo. Pudiendo dar lugar a normas, no son, consideradas en sí mismas, norma alguna. Ahora bien, ya que las leyes lógicas puras, como ocurre igualmente con las verdades generales de otras disciplinas teoréticas, pueden servir de base para la formulación de un precepto lógico correspondiente, no se ve la necesidad de la pretensión psicologista de fundamentar los preceptos lógicos exclusivamente en la psicología. Es más, si la ciencia puede, y debe, considerarse desde una perspectiva objetiva, como unidad sistemática de conocimientos verdaderos, y no solamente en sentido subjetivo, como conjunto de conocimientos metodológicamente unidos, es indudable que las reglas que dirigen la formación del mencionado sistema, asegurando su verdad, y las leyes que las fundamentan han de tener un carácter ideal. Ello es debido a que un sistema científico, como sistema, es algo meramente ideal. La psicología, aunque no solamente ella, puede únicamente suministrar el fundamento de algunos preceptos metodológicos de la ciencia subjetiva mente considerada, que, por ser sustitutivos o auxiliares de las fundamentaciones, no constituyen lo esencial del arte lógico. Es a la lógica pura, por consiguiente,

a quien corresponde fundamentar esencialmente el arte lógico.

Un análisis del contenido de la lógica y de la psicología arroja el mismo resultado. El psicologismo piensa que la lógica versa sobre representaciones, juicios, raciocinios, demostraciones y otros fenómenos psíquicos semejantes. La refutación de este segundo prejuicio va a llevarla a cabo Husserl poniendo al descubierto la equivocidad de los términos mencionados: "Resulta claramente, además, que los términos citados, y en general todos los que figuran en contextos de la lógica pura, son por necesidad equivocos; de tal forma que por un lado significan conceptos de clases de productos psíquicos, como los que pertenecen a la psicología, y por otro conceptos generales de individualidades ideales, - que pertenecen a una esfera de leyes puras" (1). Así como la psicología versa sobre una esfera de hechos, de - actos psíquicos temporales, la lógica pura, lo mismo que la matemática pura, tiene por contenido una esfera ideal, en la que los términos expresan géneros y especies ideales, es decir, objetos intemporales.

Los números, lo mismo que todos los géneros y especies ideales pertenecientes a la esfera de la lógica

(1) L.U.I., p.173.

pura, son objetos posibles de actos de representación y, por tanto, ni son partes, ni aspectos, de vivencia psíquica alguna. Su desconexión con lo real es completa.

Husserl establece primero esta desconexión en el ámbito de la matemática pura: "Las leyes aritméticas, - lo mismo las numéricas o aritmético-singulares que las algebraicas o aritmético-generales, se refieren a esas individualidades ideales (especies ínfimas en un sentido señalado, que es radicalmente distinto de las clases empíricas). No enuncian absolutamente nada sobre lo real, ni sobre lo que se cuenta, ni sobre los actos reales en que se cuenta, o en que se constituyen estas o aquellas características indirectas de los números" (1). Y algo más adelante añade: "Las últimas individualidades, que caen bajo la esfera de estas leyes, son ideales, son - los números aritméticamente definidos, esto es, las ínfimas diferencias específicas del género número" (2). La esfera de la matemática pura está, pues, constituida por géneros y especies ideales, cuya intemporalidad está asegurada por su independencia respecto de los hechos y de los individuos reales.

Tras haber establecido la irreductibilidad de la matemática pura a la psicología basándose en la hetero-

(1) L.U.I, p.171.

(2) L.U.I, p.172.

geneidad de sus respectivas esferas, afirma: "lo que hemos expuesto acerca de la aritmética pura es totalmente aplicable a la lógica pura" (1). No se trata aquí de una simple analogía entre la esfera lógica y matemática. La frase citada no encierra ambigüedad alguna. Lo afirmado de la matemática pura puede extenderse en su totalidad a la lógica pura. Por tanto, la esfera de la lógica pura es también una esfera ideal compuesta por géneros y especies ideales. Sus leyes se componen de conceptos, que - "no pueden tener el carácter de meros conceptos generales, cuya extensión llenen individualidades reales, sino que son necesariamente auténticos conceptos generales, - cuya extensión se compone exclusivamente de individualidades ideales, de auténticas especies" (2). Las leyes psicológicas, por el contrario, están constituidas por conceptos universales, cuya extensión, por comprender individualidades reales, es una extensión empírica. Hay, por consiguiente, algunos términos (representación, concepto, juicio, raciocinio, demostración, teoría, etc.) que, de un lado, expresan especies ideales y, del otro, "clases de vivencias y disposiciones psíquicas". Su equivocidad es evidente. Por ello, puede expresar rotundamente Husserl: "Negamos que la lógica pura, que debe separarse como disciplina teórica independiente, haya

(1) Ibidem.

(2) L.U.I, p.173.

puesto su vista nunca en los hechos psíquicos, ni en le yes que deban caracterizarse como psicológicas" (1). La heterogeneidad e irreductibilidad de la esfera lógica y psicológica trae como consecuencia la independencia de la lógica pura, fundamento esencial del arte lógico, y su encadenamiento en la torre de la idealidad.

La refutación del tercer prejuicio del psicologismo lógico va a consistir en demostrar que la lógica pura no es una teoría de la evidencia. Las leyes lógicas puras, aunque puedan transformarse en principios equivalentes de la evidencia, no expresan en sí mismas nada sobre ella ni sobre sus condiciones. Las leyes lógicas puras no implican idea normativa alguna. Pero aún transformadas en principios equivalentes de la evidencia no se refieren a su posibilidad psicológica, que es un caso de posibilidad real, sino a sus posibilidades ideales. Una vez más, queda establecida la separación de la lógica pura respecto de la psicología sobre la base de la "distinción epistemológica fundamental", la distinción entre la esfera ideal y la esfera real.

La crítica de las consecuencias empiristas del psicologismo lógico parte también de esta "distinción -

(1) Ibidem.

epistemológica fundamental". La psicología versa sobre una esfera real. Ello quiere decir que es una ciencia de hechos. Las leyes por ella descubiertas son, por tan to, meras generalizaciones de la experiencia que, por determinar regularidades aproximadas de coexistencia y sucesión de los fenómenos psíquicos, encierran una in-trínseca vaguedad. Por el contrario, la lógica y la ma temática pura versan sobre una esfera ideal y sus res-pectivas leyes tienen una exactitud absoluta. La preten-sión psicologista de fundamentar la lógica en la psico-logía traería como consecuencia primera querer fundamen-tar leyes exactas en leyes vagas. La inviabilidad de es ta pretensión queda al descubierto tan pronto como se -repara en que bases teóricas vagas sólo pueden funda-mentar leyes vagas.

Pero, ¿no sería posible fundamentar las leyes - exactas de la lógica (y de la matemática) en leyes na-turales exactas del pensamiento?. Husserl rechaza tam-bién esta segunda consecuencia empirista del psicologis-mo lógico. Toda ley natural, al ser obtenida por induc-ción, tiene exclusivamente una validez probable. Sin em bargo, las leyes lógicas puras son válidas a priori. Su justificación no se encuentra en la inducción, sino en la evidencia apodíctica con que son inteligidas. El psi cologismo lógico, por consiguiente, intenta fundar le-yes apodícticamente evidentes, supraempíricas y de vali-dez absoluta en leyes de hechos, cuya validez, justifi-cada por inducción, es meramente probable.

¿Qué es lo que ha podido conducir al psicologismo lógico a esta pretensión infundada? En primer lugar, la confusión de las leyes lógicas como contenidos de los juicios con los actos psíquicos en los que son conocidas. Las leyes lógicas quedan en este caso desprovistas de - su carácter ideal y reducidas a un acto psíquico determinante de los demás, es decir, a un potencia determinante del flujo de nuestros pensamientos. En segundo lugar, si se confunde la ley con el acto psíquico de juzgar en el que es conocida, se piensa que es, de un lado, un - miembro del proceso causal del conocimiento y, del otro, una regla de todo el proceso. Estas confusiones y las - absurdas consecuencias que de ellas se derivan inducen a Husserl a la tesis de que no hay término medio entre lo real y lo ideal.

La tercera consecuencia del psicologismo lógico consiste en atribuir a las leyes lógicas un doble carácter psicológico: presuponen, por una parte, la existencia de hechos psíquicos y, por la otra, son leyes para estos mismos hechos. Husserl rechaza esta doble afirmación. Las leyes lógicas, puesto que no son obtenidas por inducción, no implican por su contenido la existencia - de acto psíquico alguno. Pertenecen a la esfera del conocimiento conceptual puro. Pero, precisamente por estar constituidas por conceptos puros, no pueden regular ni hechos físicos ni hechos psíquicos: son leyes ideales.

La esfera lógica ha quedado de nuevo desconectada de los hechos físicos y psíquicos; en suma, de la esfera real. Y es esta desconexión de lo real lo que justamente asegura su objetividad absoluta, inmutable, frente a la inconsistencia, variabilidad y subjetividad del relativismo de lo psicológico. Ahora bien, si el psicologismo lógico, por fundamentar y reducir los objetos - de pensamiento a los actos psíquicos en que son representados, es un relativismo, la concepción lógica que establece la independencia del ser ideal de los actos psíquicos concretos es un absolutismo. El absolutismo lógico, por consiguiente, tiene por meta salvar la objetividad de la esfera lógica negándole cualquier conexión respecto a actos psíquicos concretos o respecto a un sujeto - empírico. La objetividad del ser ideal es la meta a alcanzar y el obstáculo que, una vez lograda esta meta, impide refugiarse en una subjetividad empírica y dar - desde ella una explicación coherente del conocimiento científico.

La distinción entre lo objetivo, perteneciente a la esfera ideal de la lógica, y lo subjetivo, correspondiente a la esfera real de la psicología, va a ser el punto culminante de la crítica a la formulación psicologista del principio de contradicción.

Esta formulación consiste en interpretarlo como

la imposibilidad de que se den actos psíquicos que mutuamente se excluyen. A ello opone Husserl que una cosa es la imposibilidad lógica, la incompatibilidad objetiva, y otra la impotencia subjetiva: "Una perniciosa ambigüedad de la palabra imposibilidad -que puede - significar no solamente la incompatibilidad objetiva según ley, sino también una impotencia subjetiva de llevar a cabo la unión- contribuye no poco a favorecer las tendencias psicologistas" (1). Pero, además, si el principio de contradicción expresa la imposibilidad de actos psíquicos mutuamente excluyentes no puede ser más que una ley general obtenida a partir de la experiencia. La exactitud, que todas las leyes lógicas ostentan, se ha convertido en una vaga universalidad empírica de validez limitada y desprovista de toda evidencia. El sentido originario del principio de contradicción y de todas las leyes lógicas, si se respeta su contenido ideal, es su sentido objetivo. Por tanto, el principio de contradicción expresa en su sentido originario que dos situaciones objetivas opuestas no pueden coexistir. De ello tenemos intelección, es decir, evidencia apodíctica. Afirma Husserl: "Podemos describir así la verdadera situación. Tenemos la evidencia apodíctica, esto es, la intelección en el sentido riguroso de la palabra, de que no son verdaderas a la vez las proposiciones contradictorias, o de que no existen a la vez las situaciones ob

(1) L.U.I., p.90.

jetivas opuestas. La ley de esta incompatibilidad es el auténtico principio de contradicción" (1). La evidencia apodíctica asegura la validez absoluta del principio de contradicción y de los demás principios lógicos cuando son tomados en su sentido objetivo.

El carácter ideal y objetivo de las leyes lógicas refuta la tesis psicologista. Pero, para ello, ha sido necesario establecer, de un lado, la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo (en el sentido de lo perteneciente a una subjetividad empírica); del otro, la irreductibilidad de lo ideal a lo fáctico. En resumen, el análisis del contenido de los principios lógicos arroja como resultado su carácter ideal y objetivo y, por consiguiente, su desconexión con los actos psíquicos de un sujeto empírico.

Pero Husserl no se contenta con rechazar la interpretación psicologista de los principios lógicos. Desciende también a las leyes silogísticas derivadas de ellos. Su intención es mostrar que la concepción psicologista les atribuye un contenido empírico y subjetivo, en perjuicio de su verdadero contenido objetivo e ideal. La existencia de los paralogismos muestra la heterogeneidad de las leyes psíquicas y de las leyes silogísticas, ya que si se identificasen ambas no se podría dar razón de los mismos. En efecto, los razonamientos verdaderos -

(1) L.U.I., p. 91.

tienen las mismas leyes psicológicas que los paralogismos. ¿Cómo entonces negar que los paralogismos tengan validez objetiva y absoluta? Al no poder dar desde sus propias bases una explicación a este interrogante, el psicologismo se anula a sí mismo. La explicación de los paralogismos únicamente es posible admitiendo leyes lógicas con validez objetiva y absoluta. De este modo, - mientras que los razonamientos verdaderos cumplen las leyes ideales de la silogística, los paralogismos están en desacuerdo con ellos y con el principio de contradicción que los fundamenta.

En conclusión, así como los principios lógicos tienen un contenido objetivo e ideal, siendo, por tanto, irreductibles a las vivencias reales de la conciencia empírica y a sus leyes psicológicas, del mismo modo las leyes silogísticas en ellos fundamentadas son - irreductibles a las leyes empíricas del pensamiento por mostrar un contenido objetivo e ideal y una validez absoluta. El absolutismo lógico de Husserl vuelve a aparecer sobre el fundamento de la objetividad e idealidad - de la esfera lógica y su desconexión de lo empírico, de lo fáctico y de lo psicológico.

En el capítulo en que Husserl presenta contra el psicologismo lógico la acusación de relativismo escéptico es donde resalta de modo más claro su absolutismo -

lógico y, al mismo tiempo, su limitación. Expondremos, en primer lugar, aquellas tesis que lo afirman y, en segundo lugar, aquellas otras que, restringiendo su alcance, lo hacen problemático.

El relativismo individual es una doctrina escéptica porque niega lo implicado en toda afirmación. En efecto, al sostener que el conocimiento es relativo al individuo, queda negada la objetividad de la esfera lógica y, con ello, destruido como teoría por ir contra las condiciones ideales de toda teoría.

También el relativismo específico cae en el escepticismo por negar las condiciones ideales de toda teoría: hay una contradicción entre lo que afirma y lo que toda teoría implica. De todas las objeciones que Husserl le presenta, dos tienen especial importancia para el tema del absolutismo lógico.

La primera de ellas consiste en hacer ver que el antropologismo es un contrasentido. Al afirmar que la verdad está determinada por la constitución de la especie, reconoce que lo verdadero para una especie de seres pensantes podría ser falso para otra: el principio de contradicción queda negado. Para no caer en el contrasentido del relativismo específico no queda otra solución que afirmar que lo verdadero es verdadero "en sí",

que la verdad es una e idéntica, sean cualesquiera las especies de seres que la aprehendan por el juicio. La verdad es una unidad ideal frente a la pluralidad real de seres pensantes.

La segunda objeción de importancia para el tema del absolutismo lógico está en conexión con la anterior. Si la verdad, por ser una unidad ideal, es intemporal, no puede estar determinada por la constitución de una especie, que, por ser un hecho, es algo temporal. La - verdad ni es el hecho de conocerla (el acto de juzgar), ni el hecho afirmado por ella (cuando es una verdad de hecho). La verdad es una idea: la idea de la concordancia entre el sentido de un enunciado y la situación objetiva por él expresada. Como idea, la verdad es eterna, intemporal. Y en esta idealidad supraempírica descansa su objetividad y su validez absoluta. Reducir la verdad a algunas vivencias reales de la conciencia es destruir su objetividad y su validez absoluta. La verdad es, por tanto, irreductible a los actos psíquicos de una subjetividad empírica. Pero ello no quiere decir que la objetividad y la validez absoluta de la verdad estén desconectadas de toda subjetividad. Por el contrario, el mismo Husserl reconoce que hablar de verdad válida tiene - el mismo valor que hablar de posibles seres pensantes que tengan intelección de ella: "Y así como el ser o la validez de los objetos o de las generalidades posee -

también en otros casos el valor de posibilidades ideales -con respecto al ser posible de las individualidades em píricas que caen bajo aquellas generalidades-, así también vemos aquí que los enunciados: 'la verdad es válida' y 'son posibles seres pensantes, que tengan intelec ción de los juicios del correspondiente contenido signi ficativo', son del mismo valor" (1). La conexión de la verdad con posibles seres pensantes le hace tener validez absoluta en lugar de restringirla. La validez queda ría limitada si la verdad fuese relativa a la constitución de una determinada especie de seres pensantes, pero, si hace referencia a seres pensantes posibles, su valor es absoluto, porque ya no depende ni se reduce a que tenga que ser entendida por una subjetividad, ya in dividual, ya específicamente considerada.

También el relativismo en el sentido amplio del término, como doctrina que intenta derivar las leyes ló gicas de los hechos, es un contrasentido lógico y, por tanto, cae en el escepticismo. El contrasentido surge porque va contra el sentido general de los conceptos - "principios lógicos" y "hechos". Las leyes lógicas son leyes ideales y no leyes de hechos por estar constituidas por conceptos ideales que, al ser básicos para todas

(1) L.U.I., p.129.

las ciencias, son comunes a todas ellas. Las leyes lógicas, en cuanto son proposiciones basadas en meros - conceptos ideales, no afirman ni niegan nada sobre hechos. Se limitan a expresar el contenido significativo de los conceptos que las integran sin sobrepasarlo nunca. De ahí, su exactitud en la que queda garantizada - su "eterna" validez. Los hechos, por el contrario, son siempre temporales, contingentes, y pertenecen a la esfera de cada ciencia particular. Las leyes empíricas referidas a ellos son meras generalidades aproximadas de su coexistencia y sucesión, lo cual contrasta con la - evidencia apodíctica de los principios lógicos. Las leyes lógicas no pueden inferirse, por tanto, ni de hechos, ni de leyes empíricas. Surge, una vez más, la irreductibilidad de lo ideal a lo fáctico. El olvido de esto y - el confundir lo ideal, de que en la lógica absoluta hablamos, con lo fáctico, hace caer en una falsa lógica, en una lógica de lo subjetivo y empírico y, por tanto, en el escepticismo.

&28. Sentido y límites del absolutismo lógico de Husserl.

El absolutismo lógico, opuesto al relativismo lógico del psicologismo, consiste en presentar a la lógica esencialmente desconectada de la psicología. La esfera lógica no puede reducirse a esfera alguna de hechos.

Igualmente, las leyes lógicas no son leyes empíricas, ni tampoco pueden fundamentarse en hechos. Tanto ellas como la esfera que rigen presentan los caracteres de - idealidad y de objetividad, de validez absoluta.

¿Quiere todo ello decir que Husserl desconecta la esfera lógica y sus leyes de la subjetividad?. La - respuesta es afirmativa si por subjetividad se entiende una subjetividad psíquica y empírica, cuyas vivencias - son vivencias reales. Su absolutismo lógico le empuja a ello. Pero la desconexión de la esfera lógica respecto a una subjetividad empírica no implica independencia y separación de toda subjetividad. Si puede mostrarse alguna conexión de las objetividades ideales, que constituyen la esfera lógica, con una subjetividad pura, es - decir, con una subjetividad que ni sea psíquica ni empírica, el absolutismo lógico no queda anulado, pero sí limitado.

El problema es difícil de resolver tomando exclusivamente como base las Investigaciones lógicas. En esta obra son consideradas la esfera lógica y sus leyes como condiciones ideales, en sentido subjetivo, de la posibilidad de la teoría en general. Refiriéndose al problema de las condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia o de la teoría en general, afirma Husserl: "La cuestión puede entenderse en primer término en un sentido -

subjetivo, en el cual sería expresada mejor llamándola cuestión de las condiciones de la posibilidad del conocimiento teórico en general o, más ampliamente, del raciocinio en general y del conocimiento en general; y bien entendido que es de la posibilidad para un ser humano cualquiera" (1). Hay en este párrafo dos puntos - que, en relación con nuestro tema, deben ser señalados: 1º) La cuestión de las condiciones de la posibilidad de la teoría en general puede entenderse en sentido subjetivo. 2º) La posibilidad de que se trata es una posibilidad para un ser humano cualquiera. Hay, por tanto, en el texto una doble referencia a la subjetividad. Y no - se piense que entre las condiciones ideales, en sentido subjetivo, de posibilidad de la teoría en general no se encuentran las condiciones lógicas de su posibilidad. - Las frases que siguen al texto citado desautorizarían esta interpretación: "Estas condiciones son en parte reales y en parte ideales. Prescindamos de la primeras, - de las psicológicas. Como de suyo se comprende, refiérense a la posibilidad del conocimiento, en sentido psicológico, todas las condiciones causales de que dependamos - al pensar. En cuanto a las condiciones ideales de la posibilidad del conocimiento, pueden ser de dos clases, según lo que ya hemos expuesto. O son noéticas, es decir,

(1) L.U.I., p.237.

se fundan en la idea del conocimiento como tal, y ello a priori, sin tener para nada en cuenta la peculiaridad empírica del humano conocer en sus condiciones psicológicas; o son puramente lógicas, esto es, se fundan puramente en el 'contenido' del conocimiento" (1).

Sin embargo, aludiendo en el mismo epígrafe a las leyes lógicas como condiciones lógicas ideales de la teoría en general, las desconecta de toda subjetividad. Sobre ellas, afirma: "Manifiestamente se trata de condiciones a priori del conocimiento, que pueden ser consideradas e investigadas abstrayendo de toda relación - con el sujeto pensante y con la idea de la subjetividad en general. Las leyes en cuestión están en su contenido significativo enteramente libres de esta relación; no - hablan -ni siquiera de modo ideal- del conocer, juzgar, representar, fundamentar, etc., sino de la verdad, del concepto, de la proposición, del raciocinio, del fundamento y de la consecuencia, etc., como hemos expuesto extensamente" (2).

¿Hay, por consiguiente, en Husserl una contradicción a la hora de interpretar su absolutismo lógico?

(1) Ibidem

(2) L.U.I., p.238-9.

¿Establece, primero, su relación con la subjetividad - para negarla después?. Los textos citados si se interpretan correctamente no implican, a mi modo de ver, con tradición alguna. Hablar de leyes lógicas como condiciones ideales de la posibilidad de la teoría para un ser humano cualquiera significa que su validez no depende de su intelección; por el contrario, es su intelección la que depende de su validez. Esta es la razón de que afirme: "Mas por el otro lado es también evidente que las verdades mismas y en especial las leyes, los fundamentos y los principios, son lo que son, tengamos o no intelección de ellos. Y como no son válidos porque tengamos intelección de ellos, sino que tenemos intelec ción de ellos porque son válidos, deben ser considerados como condiciones objetivas o ideales de la posibilidad de su conocimiento" (1). Las leyes lógicas son lo - que son independientemente del hecho y de la especie de seres que efectúen su intelección. Justamente su validez absoluta estriba en que tienen valor para todos los seres pensantes. Esta es la razón de que al analizar la validez absoluta de la verdad la haga equivaler a posi bles seres pensantes que tuvieran intelección de juicios con el mismo contenido significativo. Ahora bien, las - leyes lógicas ideales, consideradas en su contenido sig nificativo, no están relacionadas en modo alguno con el

(1) L.U.I., p.238.

sujeto pensante o con la subjetividad en general. No - hablan de ella ni de un modo ideal, ni de un modo empírico. Naturalmente, pueden transformarse en reglas prácticas y, en este caso, enunciar "posibilidades reales - del conocer". Pero, en sí mismas no poseen carácter normativo o práctico alguno.

No hay, por consiguiente, en los "Prolegómenos a la lógica pura", en los que Husserl determina la naturaleza de la lógica, un absolutismo lógico simpliciter, sino secundum quid. La esfera lógica no encierra en su contenido ninguna referencia a la subjetividad empírica, ni a la subjetividad transcendental. Tampoco su validez está en dependencia con el hecho de que nosotros u otros seres efectúemos su intelección. Por tanto, su validez es una validez absoluta. Sin embargo, encierra una relación a posibles seres pensantes. Hablar de la validez absoluta de la lógica significa que existe la posibilidad lógica de seres pensantes que aprehendan dicha esfera. La lógica es, precisamente por su validez absoluta, relativa a posibles seres pensantes. La esfera lógica y sus leyes seguirían siendo lo que son, aun que de hecho no fueran objeto de intelección. Pero, - justamente porque son lo que son independientemente del hecho de que sean inteligidas, pueden ser objeto de intelección.

&29. La fundamentación de la lógica formal en la lógica transcendental.

Sin embargo, Husserl presenta la esfera lógica en Lógica formal y transcendental no sólo como objeto de posibles seres pensantes, sino como una formación o constitución de la subjetividad transcendental. ¿Cambia, por tanto, el sentido de todas las afirmaciones anteriores? ¿Se contradice en este punto el filósofo alemán? La idea de una lógica transcendental está unida al giro transcendental dado por él a la fenomenología. Descubierta el campo transcendental de la conciencia y la ciencia que de él se ocupa, la fenomenología transcendental, - quedaba abierta la vía para el intento de fundar la lógica pura en la lógica transcendental. Este intento, realizado por el propio Husserl, significa acentuar y dar primacía a la orientación subjetiva, que no subjetivista, de la lógica, ya presente, por lo demás, de modo incoactivo en los "Prolegómenos a la lógica pura" al afirmar que lo lógico y sus leyes son condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia en sentido subjetivo y que la esfera de la lógica es objeto de actos posibles de representación.

¿En qué basa Husserl el intento de fundamentar la lógica pura en la lógica formal? La lógica pura o

lógica formal (1) no es auténticamente filosófica si - es concebida como una ciencia autónoma: "Una lógica de las formaciones significativas ideales elaborada de modo autónomo, es tan poco filosófica como las ciencias positivas; también ella carece de esa originalidad que le permitiría lograr una comprensión y una justificación últimas de sí misma; ni tiene tampoco norma alguna para ayudar a las ciencias positivas a superar su carácter positivo. La condición no filosófica de ese carácter positivo de las ciencias consiste tan sólo en esto: las ciencias, por no comprender que sus propios resultados provienen de una intencionalidad que queda fuera de sus temas, son incapaces de clarificar el auténtico sentido ontológico de sus esferas de objetos y de los conceptos que los captan: son, pues, incapaces de decir, en sentido propio y último, qué sentido tiene el ente de que hablan y qué horizontes de sentido presuponen; horizontes de los cuales ellas no hablan, cuyo sentido

(1) Ya en las Investigaciones lógicas había establecido Husserl la identidad entre lógica pura y lógica formal. Tras determinar el conjunto de problemas que constituye su esfera, afirma: "Estos son, pues, los problemas que hacemos entrar en la esfera de la lógica pura o formal, en el sentido definido, dando a esta esfera la máxima extensión compatible con la idea esbozada de una ciencia de la teoría en general". L.U.I., p. 252.

empero contribuyen a determinar" (1). Si la lógica pura quiere alcanzar el rango de ciencia auténticamente filosófica, debe fundamentarse en la fenomenología transcendental. Sólo tras haberse mostrado que las objetividades ideales que integran su esfera provienen de la intencionalidad de una conciencia transcendental, alcanza la lógica formal el nivel verdaderamente filosófico.

La no autonomía de la lógica formal conduce, pues, a Husserl a la afirmación de que la lógica es, atendiendo a su temática, bilateral. Hay, en efecto, en ella una dirección objetiva y una dirección subjetiva: "En cuanto ciencia de lo lógico en general y -en su forma suprema - que comprende todas las otras formas lógicas- en cuanto ciencia de la ciencia en general, la lógica tiene una doble dirección. Se trata siempre de operaciones de la razón en un doble sentido: por un lado, las actividades - y habituales operantes, por el otro, los resultados permanentemente logrados por ellas" (2). Esta doble dirección determina la existencia de dos modalidades diferentes de la lógica: la lógica formal y la lógica transcendental.

La lógica en su dirección objetiva es lógica -

(1) F.T.L., p.12.

(2) F.T.L., p.29.

formal o lógica pura. En esta dirección, el sujeto tiene "objetivamente delante" las formaciones lógicas. Está dirigido a ellas. Las formaciones lógicas desbordan la esfera de su presencia actual a la conciencia. No son formaciones que aparezcan y desaparezcan con los actos de una conciencia actualmente pensante. Su validez objetiva les asegura un valor permanente, que les hace transcender a una subjetividad actualmente cognoscente y a sus actos correspondientes (1).

La dirección subjetiva de la lógica determina la temática de la lógica transcendental. Mientras la razón está dirigida a las formaciones lógicas objetivas, queda velada esta orientación subjetiva. Para hacerla patente se necesita la reflexión. A su través la "razón en su actualidad", es decir, la intencionalidad de la razón, se convierte en tema de la misma razón. Esta reflexiona sobre sus intencionalidades constituyentes. Hay en la orientación subjetiva de la lógica un retroceso desde las formaciones lógicas objetivas a sus intencionalidades constituyentes. El estudio de éstas constituye la meta primera de la lógica transcendental. "La primera cuestión es la razón en su actualidad, a saber: la intencionalidad en curso, en su efectuación viva, donde tienen su 'origen' aquellas formaciones objetivas. Con otras

(1) F.T.L., p.30.

palabras: su resultado es que en cada caso las formaciones, las objetividades, indicativas y cognoscitivas, aparezcan 'objetivamente' con el carácter de productos, en el campo temático del sujeto que las produce" (1). Partiendo de las intencionalidades constituyentes de la conciencia, la lógica transcendental debe explicar cómo las formaciones lógicas se presentan como algo objetivo, como algo más que un mero momento actual de su curso intencional. En otros términos, debe esclarecer cómo surge la validez absoluta de las objetividades - ideales. Por ello, tras haber señalado cuál es la primera cuestión de la lógica transcendental, Husserl añade: "También hay que tomar en cuenta una operación subjetiva más amplia: gracias a ella lo constituido actualmente para los sujetos cognoscentes, a partir de sus habituales, resulta algo más que ese tema momentáneo del presente actual. Esta operación hace que lo constituido pueda presentarse efectivamente a la conciencia - como algo objetivo, como algo permanentemente vigente en la subjetividad que, en la comunidad cognoscente o para ella, cobra el sentido de una objetividad ideal existente 'en sí' " (2). En resumen, la lógica transcendental - se ocupa, en primer lugar, de la razón en su actualidad, puesto que en ella tienen su origen las formaciones lógicas objetivas; en segundo lugar, se ocupa de aquella -

(1) Ibidem

(2) F.T.L., pp.30-1

operación subjetiva más amplia, por cuya virtud las formaciones lógicas son algo más que un momento del curso temporal de la conciencia, quedando constituidas en objetividades ideales existentes "en sí".

La dirección subjetiva de la lógica no es en ningún caso una dirección subjetivista. No se trata aquí - de las operaciones y habitualidades de una conciencia - empírica, lo cual sería tanto como recaer en el psicologismo, sino de una conciencia transcendental, cuyo análisis y descripción pertenece a la fenomenología transcendental. Dice Husserl al respecto: "La distinción radical entre subjetividad psicológica y subjetividad transcendental (en la cual se constituye la psicológica con un contenido significativo mundano y por lo tanto transcendente) significa una distinción radical entre psicología y fenomenología transcendental, especialmente entre psicología y teoría transcendental del conocimiento de lo transcendente. No podemos caer en un concepto desviado de la psicología, pese a los intentos fundados - esencialmente, por así decirlo; éstos se basan en que un análisis de conciencia, efectuado primero desde un punto de vista psicológico pero puro, puede convertirse en un análisis transcendental sin alterar su contenido esencial propio" (1).

(1) F.T.L., p.223.

La confusión de la actitud psicológica con la actitud transcendental o, con otras palabras, de la dirección subjetivista con la dirección subjetiva constituye el problema del psicologismo transcendental. Sólo sobre la base de la distinción de ambas actitudes encuentra - solución este problema y se abre la vía de la fenomenología transcendental.

La temática de la lógica contiene, por tanto, - una dirección objetiva y una dirección subjetiva. Hay una lógica formal y una lógica transcendental. Pero, ¿en qué relación están la una con la otra?. A este tema Husserl dedica la segunda sección de su obra Lógica formal y transcendental. Si, como ya hemos expuesto en párrafos anteriores, las formaciones lógicas objetivas son constituídas por las intencionalidades de la conciencia transcendental, es indudable que la lógica formal - debe fundamentarse en la lógica transcendental. Del mismo modo que todas las ciencias deben fundarse en la fenomenología transcendental, la cual esclarece el sentido ontológico de sus respectivas esferas, así también la - lógica formal o lógica pura debe encontrar en ella sus fundamentos. En otros términos, los "resultados permanentes" de la razón deben hallar sus orígenes en sus - "actividades y habitualidades operantes".

Ahora bien, ¿qué actividad de la razón funda de

modo primordial las objetividades lógicas ideales?. - Husserl ofrece a este interrogante la siguiente respuesta: "Esta actividad de conciencia que confiere evidencia (actividad espontánea difícil de investigar) es la 'constitución original'; para hablar con mayor precisión: es la actividad que funda primordialmente las objetividades ideales de la especie lógica" (1). El texto no deja lugar a dudas. La actividad que fundamenta primordialmente las objetividades ideales de carácter lógico es la constitución original, es decir, aquella actividad de la conciencia por la cual aparecen como objetividades evidentes ante la misma conciencia.

Pero, ¿qué es lo que Husserl entiende por constitución?. Aunque en su obra no se encuentra una teoría general de la constitución, ya que su propio método fenomenológico se lo impide, y el término ha sido utilizado en varios significados (2), referido a las objetividades ideales viene a tener la misma significación que el de producción: "Hemos hablado a menudo de

(1) F.T.L., p.150.

(2) Sobre las distintas significaciones del vocablo - constitución en los escritos de Husserl, cfr. Ingarden (Roman), El problema de la constitución y el sentido - de la reflexión constitutiva en Husserl, en Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont. Trad. de Amalia Podetti. Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 215-238.

una producción de las formaciones lógicas en la conciencia. Tenemos que precavernos de un equívoco en esta expresión que, mutatis mutandis, afecta a toda expresión sobre constitución de objetividades" (1). El equívoco del que hay que defenderse es el de pensar que el vocablo producción está referido únicamente a lo real. Este es su significado más frecuente, pero no es su significado exclusivo. En una acepción restringida, entendemos por producción una elaboración de algo real que está en el mundo circundante. Es la manipulación, reorganización o transformación con vistas a un fin de algo perteneciente a la esfera real. En una acepción amplia, se utiliza el término en relación a objetividades no reales, en relación a objetividades ideales. Sobre este significado - del término producción dice Husserl: "Aquí no se 'manipulan' realidades: No vamos a volver sobre el sentido característico de las objetividades ideales; como dijimos, estamos ciertos de ellas, por su propia evidencia, de modo tan original como de las objetividades reales de experiencia. Por otra parte, tampoco vamos a volver sobre el hecho de que también ellas son objetivos producibles, metas finales y medios; y que lo son solamente 'a partir' de una producción original. Lo cual no quiere decir, en modo alguno, que sean lo que son solamente en

(1) F.T.L., p.149.

su producción original y mientras ella dure. Si son - 'en' su producción original, esto significa que en ella se presentan ante la conciencia como cierta intencionalidad en forma de actividad espontánea; se presentan al modo de lo dado originalmente. Este modo de estar dadas a partir de la actividad original no es más que su propia especie de 'percepción'. O lo que es igual, la actividad originalmente productora es la 'evidencia' de esas idealidades. La evidencia, entendida con plena generalidad, no es justamente más que el modo de conciencia que, construyéndose en una serie de niveles extraordinariamente complejos, ofrece su objetividad intencional a modo de lo originalmente dado" (1). En este texto hay varios - puntos sumamente importantes para la recta comprensión de la objetividad ideal, del absolutismo lógico y de su limitación: En primer lugar, las objetividades ideales no consisten solamente en su producción original. No - son lo que son únicamente mientras dura la constitución original. En ésta se presentan las objetividades ideales como lo dado originalmente. En segundo lugar, la producción o constitución original consiste en la evidencia - de las objetividades ideales. En tercer lugar, la evidencia es el modo de conciencia en el que una objetividad intencional aparece dada originalmente. Por tanto, hablar

(1) F.T.L., p.150.

de la constitución original de las objetividades ideales es lo mismo que referirse a la actividad de la conciencia que les confiere evidencia. La constitución original surge cuando las objetividades ideales aparecen ante la conciencia al modo de lo dado originalmente: como objetividades ideales evidentes.

La fundamentación de la lógica formal o lógica pura en la lógica transcendental da primacía a la orientación subjetiva de la lógica. Esta orientación, sin embargo, ya se encontraba, aunque no suficientemente desarrollada, en las Investigaciones lógicas. Ahora bien, la primacía de la lógica transcendental respecto a la lógica formal no anula el absolutismo lógico. Si las objetividades ideales fuesen lo que son únicamente en la constitución original y mientras ella dura, desaparecerían como objetividades y como idealidades. Se habría desembocado en el psicologismo transcendental. Las objetividades ideales trascienden de los actos de la conciencia en los que son constituidas. Dice Husserl: "Por consiguiente, al sentido de cualquier objeto de experiencia, incluso de un objeto psíquico, le es inherente cierto carácter ideal; al contrario de los múltiples procesos 'psíquicos', separados por su individualización temporal inmanente: procesos de las vivencias de experiencia o de la capacidad de tenerlas, procesos, en fin, del cobro de conciencia o de la capacidad de cobrar conciencia

cia, aunque no tengan carácter de experiencias. Se trata del carácter ideal general de toda unidad intencional frente a las multiplicidades que la constituyen.

En eso consiste la 'transcendencia' de toda especie de objetividades respecto de la conciencia de - ellas (para decirlo de modo diferente pero ligado al - anterior: respecto de la respectiva conciencia del yo, entendido como polo subjetivo de la conciencia)" (1). La transcendencia de las objetividades ideales muestra que el absolutismo lógico sigue vigente al quedar éstas constituidas por la conciencia transcendental.

Pero, aunque la constitución original no anule el absolutismo lógico, es indudable que lo limita. Si la constitución original de las objetividades ideales, por la cual la lógica formal se funda en la lógica - transcendental, es su evidencia, entonces dichas objetividades, no como objetividades, sino como evidentes, se refieren a la conciencia transcendental. La razón - de ello estriba en que, para Husserl, la evidencia es una vivencia de la conciencia transcendental. La clarificación fenomenológica de la evidencia constituye la crítica más radical del idealismo psicologista y la -

(1) F.T.L., p. 148.

base del idealismo fenomenológico (1).

En resumen, el absolutismo lógico, por oposición al relativismo lógico, concibe a la esfera lógica constituida por objetividades ideales de validez absoluta, desconectada de la subjetividad empírica y de sus vivencias reales; pero queda mitigado al afirmar que la esfera mencionada es relativa a posibles seres pensantes, - es condición ideal de la posibilidad de la ciencia en sentido subjetivo y está constituida originalmente por la conciencia transcendental.

&30. Crítica del absolutismo lógico de Husserl.

Según Adorno es incompatible con el absolutismo lógico el giro transcendental de la fenomenología a través de la reflexión y el intento consiguiente de fundamentar la lógica formal en la lógica transcendental: "A partir de la consecuencia de la reflexión, todo esto, pensado rigurosamente y ya totalmente en términos de - filosofía transcendental, no resulta compatible con el 'absolutismo lógico'. Pues la validez de las formulaciones lógicas 'en sí' resulta sostenida -y limitada- por

(1) F.T.L., p.152.

la exigencia de la evidencia posible para la conciencia humana. Con ello vuelven a introducirse subrepticamente, de nuevo, todas las preocupaciones gnoseocríticas - que quería desterrar el absolutismo lógico" (1). La crítica de Adorno es, a mi modo de ver, demasiado radical. En primer lugar, ya en la refutación del psicologismo lógico se encuentran aclaraciones "gnoseocríticas" en torno a los conceptos de evidencia y de verdad. Es más, se reconoce que hay condiciones ideales de una teoría en general que residen en la subjetividad en general y en la relación que ésta guarda con el conocimiento. En segundo lugar, el tránsito a una conciencia transcendental pura, en la que quedan fundamentadas todas las objetividades, no es incompatible con la desconexión de la esfera lógica de una conciencia empírica. El absolutismo lógico de Husserl lleva a cabo esta última desconexión para salvaguardar la objetividad del conocimiento científico, pero simultáneamente ya se está anunciando la referencia de la objetividad a la subjetividad transcendental. Ahora bien, ni siquiera cuando esta relación se formula formalmente por vía de fundamentación en Lógica formal y transcendental, ni siquiera entonces, queda

(1) Adorno (Theodor), Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas. Trad. de Leon Mames. Caracas, Monte Avida Editores C.A., 1970, pp. 75-6.

diluida la objetividad del conocimiento científico en las vivencias de la conciencia pura. Husserl rechaza explícitamente también el psicologismo transcendental. De ahí que, al refutar el idealismo psicologista, proponga denominar a su sistema idealismo fenomenológico. Refiriéndose al primero, afirma: "Pero no se puede confundir este idealismo -como lo han hecho una y otra vez lectores superficiales de mis obras (incluso fenomenólogos)- con el idealismo fenomenológico elaborado por mí; éste cobra precisamente su nuevo sentido, fundamentalmente distinto del anterior, con la crítica radical del psicologismo, crítica que se funda en una clarificación fenomenológica de la evidencia" (1).

¿Es necesario, sin embargo, desconectar la lógica de la subjetividad empírica y de sus actos para salvaguardar la objetividad de la esfera lógica y de la ciencia en general? La polémica contra el psicologismo lógico, que reducía las objetividades ideales a los actos de un sujeto empírico, conduce a Husserl a esta consecuencia. La esfera lógica, como toda esfera constituida por objetividades ideales, queda encerrada en el reino de lo ideal. Un reino independiente, totalmente separado y sin relación alguna con el reino de lo real. -

(1) F.T.L., p.152.

Ahora bien, la crítica del psicologismo lógico, ¿desemboca necesariamente en la tesis de que el reino de las objetividades ideales está completamente desconectado y sin vinculación alguna con el reino de lo fáctico, de lo empírico y, en suma, de lo real?. ¿Hay verdaderamente una alternativa entre el sujeto empírico y la ley - ideal?. ¿Debe excluir necesariamente el uno al otro?. Este es el parecer de Husserl y, por ello, afirma el - ser en sí de lo lógico. En efecto, si el reino de las objetividades ideales no se reduce al reino de lo fáctico y empírico, ni guarda la menor relación con él, no cabe otra solución que concebirlo como un reino "en sí" de validez absoluta.

Esta concepción de la lógica ha sido objeto de crítica tomando por base el análisis del concepto y del juicio. Tanto la objetividad de los conceptos objetivos como la de las proposiciones y la de la verdad implican una referencia a la realidad psíquica y física. Respecto a la objetividad del concepto objetivo, afirma Millán Puelles: "Para explicar esa objetividad, nada más el - cuenta que la propia figura del concepto. Mientras la esfera eidética que nos describen Husserl y Hartmann se encuentra desconectada de toda realidad psíquica y física, los conceptos emiten una doble relación por la que aparecen ligados tanto al mundo mental como al mundo

de las naturalezas físicas. Es por el lado de la relación a éstas por donde se ha de buscar la explicación de la objetividad eidética" (1). La objetividad del ser ideal, como toda objetividad eidética, sólo puede encontrar explicación en su relación al mundo físico y psíquico.

También las proposiciones y la verdad están relacionadas con el mundo físico y psíquico. Refiriéndose a las primeras, critica Adorno la concepción de Husserl en los términos siguientes: "La lógica sólo es aplicable a proposiciones, y sólo éstas pueden ser verdaderas o falsas. Por ejemplo, el principio de la contradicción no podría ser expresado sin tener en consideración el concepto de proposiciones contradictoriamente opuestas entre sí. Pero el concepto de tales proposiciones - envuelve necesariamente un contenido, tanto con respecto a la facticidad de su propio cumplimiento, es decir, al juzgar subjetivo efectivo, como con relación a los elementos materiales que subyacen incluso en la proposición más abstracta, aunque sólo sea mediatamente, si es que la misma debe significar algo, es decir, si debe ser una proposición. Por ello resulta inadmisibile -

(1) Millán Puelles (Antonio), El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann. Madrid, C.S.I.C., Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1947, pp. 180-1.

hablar, en rigor, del ser-en-sí de la lógica" (1). Al determinar el concepto de verdad páginas más adelante, vuelve a establecer la necesidad de su relación al sujeto empírico y a las realidades individuales: "El pensar la verdad no se agota en el sujeto, así sea transcendental, ni en la ley ideal pura, sino que exige que se refiera el juicio a relaciones de cosas, y esa relación -y con ella la objetividad de la verdad- incluye también a los sujetos pensantes, quienes, al llevar a cabo la -síntesis, son inducidos a hacerlo a partir de la misma cosa, sin que la síntesis y la necesidad coercitiva hayan podido ser recíprocamente aisladas. Precisamente la objetividad de la verdad necesita al sujeto; separadas de éste, se convierte en víctima de la mera subjetividad. Husserl sólo ve la rígida alternativa entre el sujeto empírico, contingente, y la ley ideal, absolutamente necesaria, pura de toda facticidad; pero no ve que -la verdad no se halla contenida en ninguno de ambos, sino que es una constelación de factores que no puede segregarse como 'residuo' a la parte subjetiva ni a la objetiva" (2).

La alternativa que Husserl presenta entre la subjetividad empírica y las objetividades ideales está -

(1) Op. cit., p. 88.

(2) Op. cit., p. 94.

basada en la creencia de que toda relación presupone la reducción de su término a lo que hace de sujeto en ella (en rigor, ello sólo sucedería en la relación de identidad y en la de igualdad). Afirmar que el ser ideal está en relación con los actos psíquicos y empíricos, en los que es pensado, no implica suprimir su objetividad. Tampoco se le anula si se sostiene que el ser ideal está relacionado con naturalezas reales, en las que encuentra su fundamento. Por el contrario, esta doble relación - con el mundo psíquico y físico fortalece la objetividad del ser ideal y proporciona su explicación. Veámoslo con algún detenimiento.

La peculiar relación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido se denomina conocimiento. El sujeto cognoscente es el sujeto de la relación; el objeto conocido, su término; los actos psíquicos en los que el objeto es conocido, su fundamento. El ser ideal en tanto que conocido (y sólo puedo hablar de él en tanto que conocido) se fundamenta, por tanto, en los actos psíquicos de un sujeto empírico. Pero el problema estriba en determinar conceptualmente el modo de esta fundamentación. Si fundamentar significase causar o producir, llevaría razón Husserl al afirmar que sujeto empírico y ser ideal se excluyen. Los actos psíquicos de un sujeto empírico no son, ni pueden ser, causa del esse objective del ser ideal, ya que entonces su esse objective se -

reduciría a un esse subjective. En el caso de que fundar significara causar, no tendría sentido alguno hablar de la objetividad del ser ideal o de objetividades ideales.

El ser ideal se muestra, se manifiesta, hace frente a un entendimiento: es objetivo. Para ello, necesita tener una consistencia interna, ideal. Pero el acto en el que se muestra como algo consistente y regulado por leyes ideales, el acto en que es conocido, tiene que ser siempre un acto psíquico y empírico, es decir, individual y concreto, y lo mismo el entendimiento al que hace frente. La objetividad del ser ideal no tiene por qué imponer como condición de su validez absoluta su desconexión de los actos psíquicos de una conciencia empírica, su desconexión de lo fáctico e individual y, en suma, su desconexión de lo real. Antes bien, solamente en conexión con ellos puede encontrar la objetividad ideal su verdadero sentido.

Sin embargo, relacionar el ser ideal con los actos psíquicos, en los que se presenta como objeto de conocimiento, no es suficiente para explicar su objetividad. Tampoco basta para ello mostrar, como hizo Husserl, su "enfrentamiento" o "su objeción" al entendimiento, prescindiendo de las vivencias reales en las que son pensados. La objetividad del ser ideal sólo encuentra

explicación si se admite que éste tiene un fundamento real.

En efecto, el problema consiste en saber si es el "enfrentamiento" o la "objec-i-ón" del ser ideal al entendimiento lo que fundamenta su objetividad o si, - por el contrario, es la objetividad del ser ideal lo - que fundamenta su "enfrentamiento" y "objec-i-ón" al en- tendimiento. Al decidirse la fenomenología husserliana por la primera tesis, se tiene que limitar a descubrir lo que aparece en el área cognoscitiva y tiene que re- nunciar a plantearse el por qué de su aparición.

Pero, si se piensa que la "objec-i-ón" y el "en- frentamiento" del ser ideal al entendimiento se basa - en su objetividad, no queda más remedio, para explicar la, que recurrir a las cosas reales. En éstas se halla su fundamento, bien por haber sido "extraído" de ellas, bien por encontrar en ellas su justificación.

En resumen, la objetividad del ser ideal no desa- parece porque se le relacione por vía de fundamentación con los actos psíquicos de una conciencia empírica y con las naturalezas físicas. La crítica del psicologismo ló- gico no tiene por qué desembocar en la completa descon- xión de lo ideal y de lo real.

253

PARTE SEGUNDA

LA POLEMICA CONTRA EL HISTORICISMO

CAPITULO IX

HISTORICISMO Y FILOSOFIA

&31. Historicismo y escepticismo.

Todo lo que la polémica contra el psicologismo lógico representa -la refutación del relativismo y la afirmación de la objetividad del conocimiento científico- no debe ser interpretado como algo exclusivamente peculiar de las Investigaciones lógicas. Diez años más tarde, cuando ya Husserl había descubierto la reducción fenomenológica-transcendental, la polémica contra el psicologismo lógico sigue vigente en su escrito Filosofía como ciencia estricta (1). La preocupación por salvar la objetividad del conocimiento científico se prolonga hasta sus últimas obras. Tras la vuelta a la conciencia transcendental, inicia el regreso a la objetividad mediante la intersubjetividad.

Junto a la refutación del naturalismo y, por -

(1) Philosophie als strenge Wissenschaft vió la luz por vez primera como artículo en Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 1910-1911 (1), n. 3, 289-341. El término de psicologismo lógico es -sustituido en este texto por el de psicologismo naturalista, porque pretende naturalizar no sólo la conciencia, sino también las ideas y toda norma absoluta.

consiguiente, del psicologismo lógico o naturalista hay también en Filosofía como ciencia estricta una crítica al relativismo historicista y a la tesis de que la filosofía sólo tiene sentido si se presenta como filosofía de la cosmovisión. En oposición a esta tesis, Husserl presenta la suya: la filosofía como ciencia estricta.

El medio de refutar el historicismo y la filosofía de la cosmovisión es mostrar su relativismo y, en último término, el escepticismo en que están apresados. La consecuencia de ambas refutaciones es idéntica. La filosofía debe basarse en verdades de valor absoluto y debe caracterizarse por su validez objetiva. La filosofía debe ser filosofía científica, ciencia estricta y rigurosa.

Así pues, puesto que la crítica al historicismo y a la filosofía de la cosmovisión se inserta, en el fondo, en el mismo plano que la crítica al psicologismo lógico (el plano de la negación de la objetividad y del valor absoluto del conocimiento científico, el plano del relativismo y del escepticismo) y tras haber desarrollado ya la polémica contra el psicologismo lógico, expondremos, en primer lugar, la refutación del historicismo y, en segundo, de la filosofía de la cosmovisión.

Aunque Husserl refuta el historicismo como tesis filosófica y, por tanto, como movimiento filosófico viable, sin embargo, concreta su polémica dirigiéndola contra el pensamiento del fundador del historicismo. La controversia se establece, así pues, entre Husserl y Dilthey, entre los fundadores de la fenomenología y del historicismo contemporáneos. El campo de enfrentamiento de las armas dialécticas de uno y otro pensador va a ser el concepto de filosofía. Por ello, antepondremos a la refutación del historicismo y de la filosofía de la cosmovisión el concepto de filosofía de uno y de otro pensador.

Según la acusación de Husserl, el historicismo, al sostener el relativismo de la filosofía, niega su valor objetivo. Exactamente igual que ocurre con el relativismo del psicologismo lógico, su consecuencia última es el escepticismo. Husserl elige, en apoyo de su crítica, tres textos del escrito de Dilthey Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas filosóficos y los incluye en su obra Filosofía como ciencia estricta, que también vio la luz, meses después que aquella, en 1911.

El primer texto que Husserl cita de la obra mencionada de Dilthey es el siguiente: "Entre las razones que alimentan sin cesar el escepticismo es una de las

más eficaces la anarquía de los sistemas filosóficos"

(1). Con estas líneas había empezado Dilthey su escrito. En el mismo epígrafe justifica su afirmación describiendo con brevedad estos momentos históricos: en primer lugar, la Ilustración griega, en la que, tras las campañas de Alejandro Magno, confluyeron en el imperio alejandrino naciones diferentes con distintas costumbres, religiones e ideas sobre el mundo; en segundo lugar, los tiempos de Federico II, en los que se compararon las convicciones de cristianos y mahometanos, de Aristóteles y Averroes; por último, el Renacimiento, en el que la vuelta a los escritores griegos y romanos, junto con los nuevos descubrimientos geográficos, trajo consigo el conocimiento de pueblos, costumbres y creencias hasta entonces desconocidos. En estas tres épocas históricas, surge la filosofía de la duda, oscila la validez universal de la filosofía y desaparece la seguridad de los conocimientos filosóficos. La conclusión de Dilthey es la siguiente: hay una contradicción patente entre la conciencia histórica y la pretensión de validez universal de la filosofía.

(1) Dilthey, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in der metaphysischen System. Gesammelte Schriften. 4. unveränderte Auflage. Bd. VIII. Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1960, p. 75.

El segundo texto de Dilthey, citado por Husserl, dice así: "Pero más profundamente que las conclusiones escépticas desprendidas del antagonismo de las opiniones humanas se sumergen las dudas que han surgido del desarrollo progresivo de la conciencia histórica" (1). La conciencia histórica aparece con el espíritu analítico del siglo XVIII, el cual disuelve los grandes sistemas filosóficos griegos y romanos, como igualmente el sistema natural del siglo XVI. Se desarrolla progresivamente con la teoría evolucionista de las ciencias naturales y se consolida cuando traslada la idea de evolución a las ciencias históricas. El hombre no sólo tiene un desarrollo natural, sino también un desarrollo histórico.

Todo lo que este desarrollo histórico implica, está recogido en el siguiente pasaje de Dilthey, que es citado en tercer lugar por Husserl: "La teoría del desarrollo que así surgió va unida necesariamente al conocimiento de la relatividad de toda forma histórica. Ante la mirada que abarca la tierra y todo el pasado, desaparece la validez absoluta de cualquier forma singular de vida, de cualquier constitución, de cualquier religión o de cualquier filosofía. Así, la formación de la

(1) Op. cit., p. 76.

conciencia histórica destruye más radicalmente aún que la experiencia de la disputa entre los sistemas la fe en la validez universal de cualquier filosofía que haya pretendido expresar la conexión cósmica en forma convincente mediante una conexión de conceptos" (1). El texto es inequívoco sobre la relatividad de la filosofía, como forma histórica de vida, y sobre la negación de su validez universal.

La respuesta de Husserl es inmediata. Reconociendo la verdad de hecho que encierran las afirmaciones de Dilthey, niega que puedan ser elevadas a un principio universal. Ello significaría hacer depender las verdades ideales de las verdades de hecho, negar el valor objetivo y la validez absoluta de las verdades ideales y afirmar la facticidad y relatividad propias de las verdades de hecho.

A ello contesta Dilthey afirmando que la lucha entre los diversos sistemas filosóficos y la ruina de la metafísica son verdades históricas; es decir, verdades de hecho, y que la motivación de la imposibilidad de la metafísica sólo puede encontrarse en la esencia de la filosofía. Por ello, las reflexiones llevadas a cabo en

(1) Op. cit., pp. 77-8.

Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos tienen carácter introductorio y remiten a una investigación sistemática, publicada con el título de La esencia de la filosofía. En carta a Husserl del 29 de junio de 1911, afirma: "Pero el breve esbozo de mi teoría de la cosmovisión, expuesta en función de su situación en el conjunto de la filosofía, tal como se encuentra en mi disertación sobre 'la esencia de la filosofía' (Cultura del presente. Filosofía sistemática, p. 37) aclara el sentido de aquellas frases. Y también dice referencia (Tipos, p. 28) a esta disertación. De ella se desprende claramente que mi punto de vista no conduce al escepticismo; y excluye la interpretación que usted asigna a mis frases. Pues me refiero allí a 'los argumentos desarrollados desde Voltaire, Hume y Kant' para demostrar la imposibilidad de una metafísica de validez universal. Mis conclusiones no proceden del fracaso de la metafísica, sino que su imposibilidad deriva de la relación general entre sus problemas y nuestros medios de solución (pp. 60-61). También se utilizó allí el resultado del análisis de valor y finalidad. La pugna de los sistemas, el fracaso de la metafísica hasta ahora, aparecen sólo como los hechos históricos que llevaron al pensamiento filosófico a la disolución de la metafísica, y no como motivación de su finalidad. Esta se busca en la esencia de ella misma" (1). Así, pues,

(1) Correspondencia entre Dilthey y Husserl, en (Husserl), La filosofía como ciencia estricta. 2ª edic. Trad. de Elsa Tabernig. Buenos Aires, Editorial Nova, 1969, pp. 113-4.

antes de seguir con la crítica de Husserl, es necesario completar el pensamiento de Dilthey sobre el concepto - de filosofía para tratar de averiguar si su historicismo salva o no salva su relativismo filosófico. Para ello, expondremos, en primer lugar, a grandes líneas su pensamiento en Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos y, en segundo lugar, las innovaciones introducidas en La esencia de la filosofía.

&32. El pensamiento de Dilthey sobre el concepto de filosofía en Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos.

La primera de estas dos obras se compone de tres partes según su estructura interna. En la primera, se - estudia la relación entre vida y concepción del mundo. En la segunda, se analizan los tipos de concepción del mundo en la religión, en la poesía y en la metafísica. En la tercera, se exponen los tres sistemas metafísicos que, según el parecer de Dilthey, han existido a lo largo de la historia: el naturalismo, el idealismo de la - libertad y el idealismo objetivo. Estos tres sistemas - constituyen los tipos fundamentales de la concepción metafísica del mundo.

La conexión entre vida y concepción del mundo es algo evidente. La última raíz de toda concepción del mundo es la vida. De ella emerge toda concepción del mundo por la objetivación de lo que le rodea. Ella misma puede ser comprendida e interpretada en la medida en que se ha objetivado en sus manifestaciones exteriores.

La reflexión sobre la vida da lugar a la experiencia de la vida. Ahora bien, el conjunto de experiencias de la vida presenta a ésta como una totalidad misteriosa, como un enigma. Del intento de resolver el enigma de la vida surgen las concepciones del mundo y, por tanto, la religión, la poesía y la metafísica, que son tipos determinados de concepciones del mundo. Pero en el intento de comprender el enigma de la vida no se parte de cero. La repetición y el enlace de experiencias vitales semejantes da lugar a templates vitales o disposiciones de ánimo universales. Ellos forman la primera capa, el sustrato más profundo, de las diversas concepciones del universo o, en términos de Dilthey, la ley formativa de las concepciones del mundo.

Toda concepción del mundo tiene, además, una estructura determinada por la legalidad psíquica. Esta estructura se halla constituida por la conexión (según la cual se concibe el significado y el sentido del mundo) entre la imagen del mundo, la estimación de la vida y los

principios de la conducta. Pero, ¿cuál es la legalidad psíquica que determina la estructura de la concepción del mundo?. Veamos la respuesta de Dilthey: "Esta estructura es en cada caso una conexión, en la que, sobre la base de una imagen del mundo, se deciden las cuestiones acerca de la significación y el sentido del mundo, y de esto son deducidos el ideal, el sumo bien, los principios supremos de la conducta en la vida. Está determinada por la legalidad psíquica, según la cual la captación de la realidad en el curso de la vida es el fundamento para la valoración de las situaciones y de los objetos según agrado y desagrado, placer y molestia, aprobación y desaprobación, y esta estimación de la vida constituye luego, de nuevo, el estrato inferior para las determinaciones de la voluntad" (1).

La estructura de la concepción del mundo, por consiguiente, está formada por tres estratos en conexión, por el enlace de tres actitudes de conciencia: la representativa, la afectiva y la volitiva. En la actitud representativa se produce una imagen del mundo, la cual es el resultado de nuestra actitud captadora, de nuestro proceso cognoscitivo. En ella se trata de explicar los modos de relación con lo real partiendo de las operaciones elementales del pensamiento. En la actitud afectiva, partiendo del sentimiento de nosotros mismos, atribuimos a las cosas y a las personas de nuestro

(1) Op. cit., p.81

alrededor un valor útil. Las personas, las cosas, las situaciones se ven provistas de un significado al quedar en relación con el todo de la realidad. De ahí, que la imagen del mundo sea el fundamento de la estimación de la vida. En la actitud volitiva surgen los ideales de la conducta, se buscan sus principios supremos. La concepción del mundo se hace ahora reformadora. Así como la actitud afectiva estaba fundamentada en la actitud representativa, de igual forma la actitud volitiva se fundamenta en las actitudes representativas y afectivas, y forma, por ello mismo, el estrato más superficial de la estructura de la concepción del mundo.

Ahora bien, junto a la regularidad de la estructura de la concepción del mundo hay que aceptar también la pluralidad de concepciones del mundo, su diferenciación en formas singulares. ¿A qué se debe esta pluralidad de concepciones del mundo en pugna unas con otras?. Dilthey da a este interrogante las razones siguientes: "Las concepciones del mundo se desarrollan en condiciones diferentes. El clima, las razas, las naciones determinadas por la historia y la formación estatal, las delimitaciones, condicionadas temporalmente, en épocas y edades, en las cuales las naciones cooperan entre sí, se unen a las condiciones especiales que operan en el origen de la diversidad de las concepciones del

mundo" (1). Entre la multiplicidad de concepciones del mundo se conservan aquéllas que favorecen la comprensión de la vida y se olvidan las que obstaculizan o dificultan dicha comprensión. De este modo, entre las múltiples concepciones del mundo se origina una selección, mediante la cual permanecen las más viables y perfectas. Las diversas concepciones del universo pueden ordenarse en grupos merced a un método comparativo. Este método, que agrupa a las concepciones del mundo afines, no puede ser otro que el método histórico. Ahora bien, el método histórico comparativo debe contar a su base con - una sistemática desde la que efectúe la comparación en la historia. Esta sistemática la proporciona la psicología descriptiva. El método adecuado para establecer los diversos grupos de concepciones del mundo es, por consiguiente, la interpretación psicológica e histórica-comparativa. Pero la ordenación establecida merced al método psicológico e histórico-comparativo no es - una ordenación subjetiva. Son las múltiples concepciones del universo las que en el decurso histórico se decantan y se ordenan entre sí y el método citado no hace otra cosa que explicitar los principios internos de su ordenación.

La conexión de estos principios, es decir, la -

(1) Op. cit., p. 84.

imagen del mundo, la estimación de la vida y los principios de la conducta, forman el principio fundamental de la teoría de las concepciones del mundo. De él se desprende algo capital para la polémica entre Husserl y Dilthey. En efecto, del principio fundamental se infiere que las diversas concepciones del mundo buscan solidez en su imagen del mundo, en la apreciación de la vida y en las acciones de la voluntad. Ello hace que las diversas concepciones del mundo entren en pugna. Pero esta lucha, en la que las diversas concepciones del universo se hallan envueltas, no tiene solución teórica. Sólo la historia puede ser juez y árbitro en la lucha. Ella muestra que los grandes tipos de las concepciones del mundo se conservan unos junto a otros como algo indestructible. Dilthey expresa todo ello en los siguientes términos: "La formación de las concepciones del mundo se halla determinada por la voluntad de solidez de la imagen del mundo, de la apreciación de la vida, de la orientación de la voluntad, que resulta del mencionado rasgo fundamental de la evolución en el desarrollo psíquico. Lo mismo la religión que la filosofía buscan solidez, eficiencia, dominio, validez universal. Pero la humanidad no ha avanzado ni un paso por este camino. La lucha de las concepciones del mundo entre sí, no ha llegado a ninguna decisión en ningún punto importante. La historia realiza una selección entre ellas, pero sus grandes tipos se mantienen unos junto a otros todopode

posos, indemostrables e indestructibles" (1). Según este texto, es indudable que Dilthey se inclina en favor del relativismo filosófico. La pugna entre las diversas concepciones del mundo es insoluble desde una perspectiva teórica, pues todas ellas pretenden tener validez universal. El problema se retrotrae a una perspectiva histórica. Pero, en este caso, se hace depender una verdad ideal, cual es la que versa sobre la validez universal de la filosofía, de una verdad de hecho. De otro lado, también el recurso a la historia hace insoluble el problema planteado. Los grades tipos de concepción del mundo siguen unos junto a otros, a pesar de la selección que la historia efectúa entre ellos. Si el problema de la pugna entre los diversos sistemas filosóficos, entre las diversas concepciones del mundo, es insoluble, el escepticismo es la única salida viable.

La segunda parte de Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos expresa los tipos de concepción del mundo en la religión, en la poesía y en la metafísica.

El tipo de concepción del mundo propio de la religión surge en una relación vital especial del hombre.

(1) Op. cit., pp. 86-7.

La categoría fundamental de las concepciones religiosas del mundo es la relación con lo invisible concebido como una fuerza poderosa que puede actuar en nosotros mismos y en nuestro mundo circundante. Desde esta relación con lo invisible se interpreta la realidad, surge una peculiar estimación de la vida y se propone un ideal práctico.

En conexión con esta estructura fundamental de los tipos de concepción religiosa del mundo se encuentran en las épocas religiosas tipos de concepción del mundo diferentes. El monoteísmo, el panteísmo chino e indio, y, por oposición a estas concepciones religiosas, el naturalismo primitivo, forman la concepción del mundo en una dirección determinada. El monoteísmo da privilegio a la voluntad, el panteísmo al sentimiento de la vida y el naturalismo primitivo a la imagen del mundo. De ahí, que los diversos tipos de concepciones religiosas del mundo estén en relación con los diversos tipos de concepciones metafísicas del mundo. Sobre ello, afirma Dilthey: "Encontramos así, en las épocas religiosas, la lucha entre tipos que muestran una afinidad decisiva con los de la metafísica. El monoteísmo judeo-cristiano, la forma china e indostánica del panteísmo, en oposición con ellos la actitud vital y la mentalidad naturalistas, son los peldaños previos y puntos de arranque para el desarrollo ulterior de la metafísica" (1).

(1) Op. cit., p. 90.

El hombre puede intentar resolver los enigmas de la vida desde una actitud diferente de la actitud religiosa, en la cual los afrontaba mediante la creencia en una forma invisible. Puede abordar los enigmas de la vida desde una actitud artística o desde una actitud metafísica. En la actitud artística el hombre se fija en algo singular dentro del contexto de su propia vida, en el significado de la obra de arte, y lo separa del resto de los demás momentos de su vida. De este modo, es convertido en expresión ideal de toda la trama vital. Zubiri interpreta la actitud artística en el pensamiento de Dilthey del siguiente modo: "Toda religión envuelve una determinada concepción del mundo. Pero el hombre puede afrontar los enigmas de la vida desde otra actitud. El hombre puede fijarse en momentos singulares de su propia vida, desconectados de los demás momentos. En aquellos puede deponer el disfrute de los valores de la vida y de las cosas, en los que logra la alegría de la vida. Estos momentos extraídos de la vida son así elevados a ideal de ella, en el sentido que acabamos de indicar, y constituyen el contenido del arte. En el arte, el hombre no se evade de la vida hacia un mundo transcendente, sino que reposa idealmente en algunos de sus valores intrínsecos. En virtud de esta idealización, cobra el hombre el libre juego de su espíritu, desde el cual adquiere una significación especial el conjunto de la vida. Es la concepción artística del mundo. Todo arte,

y en especial toda poesía, envuelven, a su modo, esta concepción del mundo" (1).

Una obra de arte, considerada en sí misma, no es una concepción del mundo. Pero, si se tiene en cuenta - la relación de toda la trama vital del artista con su obra, puede hablarse de una relación entre la obra de arte y la concepción del mundo. Entre todas las artes es la poesía la que guarda una mayor relación con la concepción del mundo. El lenguaje facilita la expresión épica, lírica y dramática, las cuales, partiendo de la vida, seleccionan un suceso y expresan en él toda una concepción de la vida. El poeta posee, por tanto, una concepción de la vida, la cual ha ido elaborando paulatinamente en la captación de la naturaleza de la vida y en su propia experiencia de ella. Del mismo modo que en religión puede distinguirse entre monoteísmo, panteísmo y naturalismo según la primacía que se dé al conocimiento, al sentimiento o a la voluntad, hay también en la poesía diversos modos de abordar la vida según prevalezca el conocimiento, el sentimiento o la voluntad. Veamos cómo Dilthey expresa todo ello en el pasaje siguiente: "En tales circunstancias, la vida facilita a la poesía aspectos siempre nuevos. La poesía muestra las posibilidades ilimitadas de ver la vida, de valorarla y de conformarla creativamente. El suceso se convierte en símbolo, pero no de -

(1) Op. cit., p. 260.

un pensamiento, sino de una conexión contemplada en la vida, contemplada desde la experiencia vital del poeta. Así, Stendhal y Balzac ven en la vida un tejido de ilusiones, pasiones, belleza y perdición, surgido de la naturaleza misma sin intención, en un oscuro impulso, (tejido) en el que la voluntad fuerte egoísta obtiene el triunfo; Goethe ve en ella una fuerza creadora que reúne en una conexión valiosa las estructuras orgánicas, el desarrollo de los hombres y los órdenes de la sociedad; - Corneille y Schiller ven en ella el escenario de la acción heroica. Y a cada una de estas complexiones vitales corresponde una forma interna de la poesía. De aquí no hay más que un paso a los grandes tipos de concepción - del mundo, y la conexión de la literatura con los movimientos filosóficos condujo a un Balzac, un Goethe, un Schiller, a esta suma perfección de la comprensión de la vida. De este modo los tipos de la concepción poética - del mundo preparan los de la metafísica o median en su influencia sobre toda la sociedad" (1).

Existe, por último, la actitud metafísica como forjadora de una concepción del mundo. Pasemos a considerar su estructura. Hay en toda concepción del universo un impulso que le lleva a transformarse en saber universal.

(1) Op. cit., p. 93.

Cuando una concepción del universo se presenta como una conexión de conceptos, como un saber de validez universal fundado científicamente, se convierte en una concepción metafísica del mundo. La estructura propia de esta concepción del mundo es su pretensión de constituirse en un saber de validez universal. En las concepciones artística y religiosa del mundo encuentra su preparación y prólogo. La estructura fundamental de la concepción metafísica del mundo fué determinada en un principio por la conexión en que ella misma se encontraba con las ciencias particulares. Así como se intentó resolver los problemas de éstas elevándolas a un saber universal, del mismo modo la concepción metafísica del mundo, convirtiéndose en sistema, procuró poner en conexión aquellos conceptos deficientes de la vida y de la ciencia, reclamando para sí misma validez universal. Pero, junto a su relación con las ciencias, la concepción metafísica del mundo nació en conexión con la cultura secular. Todas las formas de la cultura secular (experiencia, prácticas jurídicas, funciones del estado, forma y sucesión de las constituciones, etc.) reciben la impronta metafísica y el rango de saber universal. La validez universal, que toda concepción metafísica del mundo lleva consigo, implica que la diversidad de sistemas metafísicos sea considerada por el movimiento metafísico como algo accidental y subjetivo que debe ser suprimido.

Ahora bien, la conciencia histórica sobrepasa es ta tendencia a la validez universal de los diversos sis temas metafísicos y toma por objeto, de un lado, la pugna existente entre ellos; del otro, su relación con otros tipos de concepción del mundo, es decir, con la concepción religiosa y artística del mundo. Ella muestra que el intento de establecer un sólo sistema metafísico es una senda perdida.

Todo sistema metafísico es una concepción del mundo que emerge de la inmersión del hombre en la vida. Pero, ¿cuál es la ley formativa según la cual aparecen múltiples sistemas metafísicos a partir de esta inmersión en la vida? Dilthey afirma que desconoce esta ley formativa y que sólo el recurso a la historia puede resolver este problema: "Entendida así, toda auténtica con cepción del mundo es una intuición que surge del hecho de estar inmerso en la vida misma. Los primeros apuntes de Hegel, que surgen del contacto de sus experiencias metafísico-religiosas con la interpretación de los primeros documentos cristianos, son un ejemplo de tales in tuiciones. Esta inmersión en la vida se verifica tomando posiciones en ella, dentro de sus implicaciones vita les. Este es también el sentido profundo de esa expresión equívoca de que el poeta es el verdadero hombre. A esta tomas de posición se le abren ciertos aspectos del mundo. No me atrevo a ir más adelante. No conocemos la

ley formativa a que obedece la diferencia de los sistemas metafísicos a partir de la vida. Si queremos acercarnos a la captación de los tipos de concepción del mundo tendremos que dirigirnos a la historia" (1). Es el método psicológico e histórico-comparado el que permite distinguir a Dilthey tres tipos capitales de concepciones metafísicas del universo que intentan descifrar el enigma de la vida: el naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo.

El método histórico-comparativo se encuentra con el problema siguiente: fijar relaciones de dependencias, de semejanza, de atracción o de antagonismo presupone haber elegido previamente los rasgos según los cuales se comparan los diferentes sistemas filosóficos. La comparación sólo es posible si de antemano se conocen los rasgos en los que coinciden o discrepan los términos de la comparación. Sin el conocimiento de estos rasgos fundamentales la comparación es inviable. Por ello, afirma Dilthey: "No hay ningún otro recurso para una división semejante que la comparación histórica. Su punto de partida es que toda mente metafísica, ante el enigma de la vida, desenreda, por así decirlo, su madeja desde un determinado lugar; este lugar está condicionado por su posición ante la vida, y desde ella se forma la estructura

(1) Op. cit., p. 99.

singular de su sistema" (1). Ahora bien, la distinción de las actitudes ante la vida se hace según un criterio psicológico. En esta distinción tiene la psicología su última palabra. De ahí, por tanto, que el método que - Dilthey sigue en la determinación de los diferentes sistemas metafísicos reciba la denominación de método psicológico e histórico-comparativo. Pero, ¿cuáles son las actitudes fundamentales ante la vida?. Dilthey da una respuesta sumamente sencilla: los sistemas metafísicos se distinguen entre sí según predomine el conocimiento de la realidad, la valoración de la vida o el establecimiento de fines. (2). Conocimiento, sentimiento y voluntad son las tres actitudes fundamentales ante la vida. Si prevalece el conocimiento de la realidad surge el naturalismo, si es la valoración de la vida la que domina aparece el idealismo objetivo y, por último, si es el establecimiento de fines la actitud básica se origina el idealismo de la libertad.

La última parte de Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos está dedicada a la exposición de estos sistemas metafísicos, que, a través de la historia, se han ido desarrollando. Veamos la caracterización que hace Dilthey de ellos.

(1) Ibidem.

(2) Op. cit., p. 98.

La concepción del mundo que hay a la base del naturalismo es una afirmación de la vida natural, una - "emancipación de la carne". La actitud que en la vida natural predomina es la exaltación del instinto animal, el cual predomina también en la relación del hombre con el mundo externo. La justificación histórica de esta - concepción hedonista del mundo se encuentra en su oposiición a la concepción religiosa del mundo. Cuando esta - concepción del mundo se formula conceptualmente, se convierte en su correspondiente sistema filosófico: aparece el naturalismo. Su justificación filosófica se basa en la extensión y la fuerza de las masas físicas, rasgos que aparecen en nuestra experiencia de la realidad. La extensión y la fuerza de las masas físicas hacen que éstas se extiendan por doquier hasta abarcar lo que pudiera aparecer, a primera vista, como manifestación espiritual.

La estructura del naturalismo está determinada por su sensualismo en teoría del conocimiento, por su materialismo en metafísica y, finalmente por su voluntad de goce y por su sumisión al orden del universo en la moral (1). Analicemos, siguiendo a Dilthey, estos - tres puntos.

(1) Op. cit., p. 101.

El naturalismo es en el aspecto epistemológico un sensualismo, ya que reduce el conocimiento, bien como proceso, bien como resultado del proceso, a la experiencia externa. En el orden físico está el fundamento exclusivo para la formulación de todo tipo de leyes. Incluso aquéllas que regulan el pensamiento mismo no deben constituir excepción alguna y deben ser derivadas también de la experiencia sensible. Todo ello es mera expresión de la concepción naturalista del alma humana. El relativismo de Protágoras, el probabilismo de Carneades y el escepticismo de Hume coinciden en estas afirmaciones fundamentales. También el positivismo, que extrae de las conclusiones a que llega Hume las bases de su sistema, da una explicación sensualista del conocimiento. Sobre esta inspiración del positivismo en la filosofía de Hume y sobre la afinidad existente entre ambos ofrece Dilthey la siguiente explicación: "De este modo se originan conclusiones que habrían de formar las bases del positivismo. La conexión del mundo en su contenido por medio de los vínculos de sustancia y causalidad deviene el efecto secundario de los hechos animales de habituación y asociación; la ciencia empírica se limita, con exclusión de todo saber acerca de relaciones internas, ^{al exterior} de la esencia, de la sustancia o de la causalidad; estas uniformidades forman todo el saber de los hechos espirituales como de los físicos: todas las partes del

mundo están enlazadas en una legalidad" (1). En el positivismo queda limitada la realidad a los hechos y los hechos espirituales al depender, según Comte, de los - hechos físicos quedan también reducidos a éstos.

La metafísica del naturalismo es materialista y se fundamenta en el mecanicismo. Aunque el mecanicismo puede ser, como método de la ciencia positiva, compatible con ideas del mundo diferentes, sin embargo, cuando se le considera el único método válido, ya que la - misma naturaleza está desprovista de finalidad y se comporta mecánicamente, surge la metafísica mecanicista. Las causas del movimiento son únicamente los elementos materiales y toda otra realidad queda excluida. Los hechos espirituales son reducidos a los materiales: no - hay lugar alguno ni para lo espiritual, ni para lo transcendente.

El ideal de la vida del naturalismo es doble. Ello responde a la doble relación que el hombre guarda con la naturaleza. De un lado, está, por su pasión, inmerso en el curso de la naturaleza, es su esclavo. Del otro, se eleva, por el poder de su pensamiento, por encima de ella. El primer ideal de vida encuentra su expresión en el hedonismo antiguo. Paralela al sensualismo

(1) Op. cit., p. 104.

gnoseológico surge la afirmación de que la norma de conducta reside en el placer, el cual es un movimiento proprio de nuestra sensibilidad. La norma y el ideal de la vida consiste en la conexión física de nuestra animalidad con el mundo exterior. Por tanto, los sentimientos y apetitos sensibles no se refieren a una esfera de valores objetivos contenidos en la realidad, sino a la relación en que la vida afectiva del hombre está con la -realidad. Ahora bien, este hedonismo primitivo de Aristipo encuentra su superación en el hedonismo de tipo espiritualista. La experiencia que el hombre ha acumulado en el curso del mundo le lleva a la convicción de que -no debe poner en el placer sensible, por su carácter fugaz, el fin de la vida. Por ello, dirige la mirada hacia el placer espiritual, hacia el placer duradero. Por medio de una evolución progresiva se deriva la cultura en todas sus manifestaciones de los sentimientos de placer y desagrado. La época moderna dota a la explicación naturalista de la evolución espiritual de métodos científicamente válidos. Según Dilthey, "tales fueron la comprensión de la vida espiritual a partir del medio, la -derivación de la vida económica a partir de los intereses del individuo, la de la cultura superior a partir -del progreso económico y la teoría de la evolución, que permitió poner a la base de las cualidades intelectuales y morales de los hombres la adición de cambios mínimos

a través de inmensos espacios de tiempo" (1). Estas son las directrices fundamentales del hedonismo, el cual - responde a uno de los ideales de vida del naturalismo. El segundo ideal de vida, inmerso en la metafísica naturalista se inclina por la tranquilidad de ánimo, que brota al comprender que la naturaleza tiene un curso - inexorable y una conexión inquebrantable. Ante lo inexorable del curso de la naturaleza se presentan las luchas de los individuos y sus intrigas como algo vacío - de contenido.

La segunda corriente metafísica mencionada por Dilthey es el idealismo de la libertad. Con esta expresión se reúnen múltiples sistemas filosóficos que tienen la misma concepción de la vida y del universo, la misma actitud ante la vida. Esta actitud se caracteriza por el predominio de la energía formadora y creadora, por la exaltación de la personalidad. La formulación filosófica de esta actitud da lugar al idealismo de la libertad. Los partidarios de esta corriente tienen plena conciencia de su oposición al naturalismo y al idealismo objetivo. Lo que diferencia al idealismo de la libertad y a su correspondiente concepción del mundo del -- idealismo objetivo con su respectiva concepción del -

(1) Op. cit., p. 107.

mundo es la soberanía de lo espiritual, su independencia o irreductibilidad respecto de todo lo que está sometido a la causalidad física. Las personas, que son - esferas autónomas, entran en relación no por causalidad física, sino por la norma y la obligación moral. Los individuos están ligados entre sí por normas y, sin embargo, son íntimamente libres. Pero, junto a esta relación con los demás hombres, mantiene cada hombre una relación más profunda, la relación con la última causa, que es personal y libre. El idealismo de la libertad se fundamenta en el aspecto metodológico en los hechos de conciencia. Sin embargo, en metafísica puede recibir diversas modalidades. Dilthey las describe en la forma siguiente: "En la filosofía ática se presenta, en primer lugar, como una concepción de la razón formadora, que transforma la materia en el mundo. El gran descubrimiento del - pensamiento conceptual y del querer moral, independientes de la conexión de la naturaleza, y de su conexión con un orden espiritual, es en Platón el punto de partida de esta concepción y sigue siendo también en Aristóteles la - base. Preparada por el concepto romano de la voluntad y la concepción romana de una actitud rectora de Dios respecto al mundo se forma en el cristianismo la segunda - concepción: la doctrina de la creación" (1). Partiendo del análisis de la voluntad, una esfera autónoma e independiente, se llega a establecer un mundo transcendental.

(1) Op. cit., p. 110.

En la moral la tarea fundamental es la determinación de fines, los cuales facilitan la seguridad y la firmeza - de la conducta humana.

La tercera corriente metafísica enumerada por - Dilthey es el idealismo objetivo. Aunque encierra una concepción del mundo diferente a aquéllas en las que se basa la religión y el arte, sin embargo, su proximidad a ellas explica su penetración en el arte y en la religión. Agrupa múltiples sistemas filosóficos que están - distantes del naturalismo y del idealismo de la libertad.

Diversos sistemas filosóficos, como los de Jenófanés, Heráclito, Parménides, estoicismo, Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer y Schleiermacher, coinciden en un mismo tipo de concepción del universo. Por ello, están en dependencia unos con otros reconociendo explícitamente su semejanza y la influencia recibida. Por otra parte, también están ligados en su oposición categórica a los tipos de concepción del mundo del naturalismo y del idealismo de la libertad. El método histórico-comparativo al poner de relieve la afinidad de los diversos sistemas filosóficos citados muestra una estructura común a todos ellos, que corresponde a un mismo tipo de visión del mundo. Esta estructura está constituida por una actitud epistemológica, metafísica y moral determinada.

La actitud epistemológica es en el idealismo objetivo completamente distinta de la del naturalismo y de la del idealismo de la libertad. Cuando el sujeto - descansa de su actitud científica y de la que lleva a cabo en otras dimensiones humanas surge en él una actitud contemplativa. En ella la vida afectiva se incrementa por la experiencia de la riqueza de la vida, de la felicidad y del goce de la existencia, de una simpatía universal. Los estados de ánimo que la realidad nos produce los volvemos a extender a la realidad misma, vivificándola al atribuirle los valores que nosotros mismos sentimos. Y todo ello por obra de una simpatía univer-sal, merced a la cual tenemos conciencia de nuestra afinidad con todos los fenómenos que en la realidad se producen y nos sentimos una misma cosa con ellos. La actitud epistemológica del idealismo objetivo, según Dilthey, "es el estado de ánimo en el que el individuo se siente uno con la conexión divina de las cosas y unido así a cualquier otro miembro de esta conexión" (1). Este estado de ánimo encuentra en la armonía universal la solu-ción de todas las luchas, de todas las disonancias y de todos los enfrentamientos de la vida. La forma de aprehensión del idealismo objetivo no es la ordenación de las cosas por su semejanza, sino la visión de las partes en

(1) Op. cit., p. 115.

el todo (1).

La fórmula metafísica que surge de esta actitud epistemológica es la siguiente: todos los fenómenos del universo tienen dos caras. Percibidos por la percepción externa se presentan como objetos sensibles que están en conexión física unos con otros, pero considerados - desde dentro aparecen dotados de una conexión vital que podemos experimentar en nuestro propio interior. Hay en tre todas las partes del universo, de un lado, una afinidad mutua y, del otro, una afinidad con su fundamento divino. Experimentar la conexión existente entre los di versos fenómenos es experimentar su coherencia interna divina. De ello se desprende una concepción determinista, ya que lo individual está determinado por la totali dad.

En resumen, la aplicación del método psicológico e histórico-comparativo da como resultado la existencia de tres sistemas metafísicos: el naturalismo, el idealis mo de la libertad y el idealismo objetivo.

¿Se inclina, acaso Dilthey, por alguno de estos tres sistemas?. ¿Atribuye a alguno de ellos un valor ab soluto y niega validez a los demás?. Únicamente tras la

(1) Ibidem.

respuesta a este interrogante es cuando se está en condiciones de determinar si Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos es una obra que se pronuncia, como Husserl le atribuye, o no se pronuncia, en pro del relativismo filosófico.

La crítica que Dilthey hace al naturalismo hace imposible pensar su adhesión al mismo. En primer lugar, el naturalismo se basa en un ideal del conocimiento que, si bien es apto para captar la conexión regular del un verso, partiendo para ello de las semejanzas existentes entre sus fenómenos, imposibilita la formación de las ciencias del espíritu. En segundo lugar, se cae en un círculo vicioso al intentar derivar la conciencia a par tir de la materia, puesto que ello implica partir de - un fenómeno de la conciencia para derivar esta misma. En tercer lugar, tampoco es posible inferir del movi - miento, que es un dato de la conciencia, la sensación y el pensamiento, ni de un orden mecánico, que sólo pue de regular las partes corpóreas, el mundo espiritual. Por último, la moral del naturalismo es incapaz e insu ficiente para comprender la evolución de la sociedad y para la consideración del mundo desde el punto de vis ta de los valores y de los fines. Estos son, para el na turalismo, productos ciegos de la naturaleza y no deter minaciones del hombre.

Contra el idealismo de la libertad también arroja Dilthey sus lanzas dialécticas. Esta visión metafísica del universo, que pone en los hechos de conciencia el fundamento universalmente válido de sí misma, no puede expresar su principio con una validez científica universal. En el pensamiento romano inspirado en esta concepción, la voluntad que actúa en la familia, en el derecho y en el Estado en vista de un fin es vertida en conceptos sobre el vivir que, en definitiva, son reducidos a meras disposiciones innatas. De este modo, cae en un círculo vicioso. La regularidad de las leyes vitales son explicadas por disposiciones innatas, las cuales sólo pueden inferirse de las leyes de la vida, es decir, de la afinidad de pueblos diversos. El idealismo de la libertad del pensamiento cristiano muestra la transcendencia del espíritu y, por tanto, su independencia respecto de cualquier disposición natural. Ahora bien, la transcendencia del espíritu no es otra cosa que el símbolo de la experiencia del sacrificio, en el que la voluntad a veces se encuentra inmersa para el logro de un orden suprasensible. El intento kantiano de fundamentar con validez universal esa voluntad ideal tampoco obtuvo, en opinión de Dilthey, éxito alguno.

El idealismo, por contener un problema insoluble, tampoco puede ser una concepción metafísica universalmente válida. Según Dilthey, "lo que más inmediatamente -

está contenido en esta fórmula del idealismo objetivo como estructura de la conexión cósmica, lo expresa igualmente la religiosidad, la poesía y la metafísica sólo de un modo simbólico. Es absolutamente incognoscible. La metafísica entresaca sólo aspectos aislados de la vida del sujeto, del contexto vital de la persona, y los proyecta al infinito como conexión cósmica. Aquí se origina una incesante dialéctica, que impulsa de sistema en sistema, hasta que, después de agotar todas las posibilidades, se reconoce la insolubilidad del problema"

(1). Este problema insoluble consiste en lo siguiente: ¿Es el fundamento del mundo la razón o la voluntad? Si es el pensamiento, entonces queda sin explicación - cómo se origina el mundo, ya que para que algo se produzca es necesaria la voluntad. Si es la voluntad, la conclusión es la misma, puesto que la voluntad presupone el entendimiento para que le señale los fines. Ahora bien, pensamiento y voluntad son irreductibles. Quien rechaza que este fundamento del mundo es personal, porque ello supondría que está limitado por determinaciones concretas, sólo tiene como única salida el refugio en el ámbito insondable de la mística para experimentar el infinito, en el que desaparecen todas las concreciones. Pero, en este caso, ¿cómo explicar

(1) Op. cit., p. 117.

la diversidad y multiplicidad de cosas existentes a partir de la unidad del mundo? (1).

Tras la crítica del naturalismo, del idealismo de la libertad y del idealismo objetivo, es indudable que Dilthey no se inclina por ninguno de estos sistemas metafísicos, lo que equivale a decir que no acepta sistema metafísico alguno, ya que de la aplicación del método psicológico e histórico-comparativo se desprende que en estos tres sistemas metafísicos están agrupados todos los demás sistemas. El escepticismo parece entonces la conclusión lógica y la acusación de Husserl, justificada. Pero, antes de decidírnos en esta cuestión y puesto que el mismo Dilthey advierte, según ya hemos expuesto páginas atrás, que Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos tienen carácter introductorio respecto a La esencia de la filosofía, analicemos su pensamiento en esta última obra y veamos si introduce alguna novedad en relación con aquella.

§33. La concepción historicista en La esencia de la filosofía.

La estructura interna de La esencia de la filo-

(1) Op. cit., pp. 117-8.

sofía muestra la dualidad de factores que integran el método psicológico e histórico-comparativo adoptado por Dilthey. Como afirma Gaos, "el trabajo está dividido en dos partes, caracterizadas por el propio autor como diferentes por el método: el de la primera es histórico, el de la segunda, teórico-comparativo" (1). En la primera parte, se aplica el método histórico para determinar la esencia de la filosofía. Con vistas a ello se someten a análisis las diversas formas de la filosofía y todas aquéllas otras que están a caballo entre la filosofía y la religión o entre la filosofía y el arte. En la segunda parte, se hace un estudio histórico-comparativo. Después de haber comparado la filosofía con la religión y el arte, y tras haber distinguido entre las disciplinas filosóficas no metafísicas y las metafísicas, que, como el arte y la religión, contendrían una concepción del mundo, describe los tres grandes sistemas metafísicos: el naturalismo, el idealismo de la libertad y el idealismo objetivo. A estas dos partes precede una introducción en la que se intenta justificar la aplicación del método comparativo histórico y psicológico.

(1) Gaos (J.), Filosofía contemporánea. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 1962, p. 209.

En esta introducción hay un punto que presenta una clara conexión con Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos y que da razón a la crítica de Husserl, según la cual la aplicación del método histórico en la determinación conceptual de la esencia de la filosofía da por resultado derivar y hacer depender las verdades ideales de las verdades - de hecho, negar su valor objetivo y absoluto, y afirmar el relativismo ínsito a lo fáctico. El texto, en el que Dilthey emprende el giro de lo ideal a lo fáctico en relación con la determinación conceptual de la esencia de la filosofía, dice así: "Para decidir en qué medida hay que hablar de la esencia de la filosofía, debemos girar de las determinaciones conceptuales de los diferentes filósofos al hecho histórico de la filosofía misma: éste es el que nos proporciona el material para el conocimiento de lo que es la filosofía, el resultado de este proceso inductivo podrá ser comprendido luego más profundamente en su legalidad" (1).

Los motivos del giro los ha dado líneas atrás.

(1) Dilthey, Das Wesen der Philosophie. Gesammelte Schriften, 5. unveränderte Auflage. Bd. V. Stuttgart, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1968, p. 340.

Puesto que el nombre de filosofía nos ofrece múltiples significados a lo largo de la historia, el único método válido para hallar un contenido unitario y conocer la esencia de la filosofía consiste en indagar las afinidades de las diversas concepciones de la filosofía - que la historia nos presenta. Sin un mínimo contenido unitario, sin ciertas semejanzas entre los diversos sistemas filosóficos, ni siquiera sería posible la historia de la filosofía.

Ahora bien, todo ello, según Dilthey, implica un círculo vicioso inevitable. El proceso inductivo que - consiste en partir de los hechos históricos filosóficos para determinar conceptualmente la esencia de la filosofía, presupone habernos decidido ya por unos hechos psicológicos determinados, lo cual sería imposible si no se conocieran previamente aquellas características por las que denominamos filosóficos a unos hechos. La aplicación del método histórico a la determinación conceptual de la esencia de la filosofía sería imposible si no hubiera un vínculo común a todos los hechos históricos filosóficos, merced al cual pueden ser calificados justamente como filosóficos múltiples hechos históricos. Hay que admitir, a título de postulado, un contenido unitario en los múltiples fenómenos a los que atribuimos la denominación - de filosóficos. La validez de este postulado sólo puede probarse por la marcha de la investigación. En lugar de

intentar resolver este círculo vicioso, Dilthey lo acepta como algo inevitable e intrínseco a la aplicación - del método histórico en la determinación conceptual de la filosofía misma. Afirma categóricamente: "El círculo, que está presupuesto en el método de la determinación conceptual de la filosofía es inevitable" (1).

Pero, ¿por qué presenta Dilthey dicho círculo como inevitable? A mi juicio, la solución del mismo sólo es posible negando que el método histórico sea - un método apto para la determinación conceptual de la esencia de la filosofía. La distinción entre el nombre con que se designa una realidad y la esencia de dicha realidad es la base para la desarticulación del mencionado círculo. Son dos planos distintos que, aunque en relación, no deben ser confundidos. Una cosa es el nombre con que se designa una realidad y otra es la esencia de la realidad designada. El método histórico puede aplicarse, con ciertas limitaciones, en la determinación y esclarecimiento del nombre de filosofía, a pesar de las dificultades parecidas que también aquí surgen. Pero, el significado del nombre de filosofía, tal y como ha sido entendido en la historia, no resulta un criterio decisivo para la determinación conceptual de la

(1) Op. cit., p. 344.

esencia de la filosofía, que no se mueve en un plano - fáctico, sino ideal. Lo que ha sido designado en la his toria con el nombre de filosofía no puede determinar lo que la filosofía, por su esencia, es. Hay, por tanto, a la base del punto de partida del pensamiento de Dilthey, no sólo un círculo vicioso, sino también una actitud - dogmática al no buscar las vías de solución del mismo.

Sigamos exponiendo a grandes rasgos el pensamiento de Dilthey sobre el concepto de filosofía. La aplicación del método histórico para determinar conceptualmente la esencia de la filosofía se encuentra en el hecho histórico de la existencia de sistemas que la conciencia de la humanidad toma como representativos de la filosofa. Estos diversos sistemas filosóficos presentan características comunes. Ellas forman el criterio para decidir si otros sistemas alcanzan también el rango de sistemas filosóficos. ¿Cuáles son estas características?. En primer lugar, su pretensión de universalidad. A ello responde la imagen, según la cual la filosofía se presenta como una conexión de lo disperso. Esta es la razón de que la filosofía se extienda al ámbito de la ciencias particulares para unificarlas en una visión totalizadora. En segundo lugar, estos sistemas relevantes exigen para sí validez universal. Esta exigencia les impulsa a buscar un principio fundamental e indubitable, punto de -

apoyo de todo el sistema. En tercer lugar, todo sistema clásico de filosofía no es otra cosa que expresión de la lucha de cada pensador con el enigma del mundo y de la vida.

Tras la exposición de estos rasgos comunes que poseen los sistemas filosóficos más representativos, - emprende Dilthey un recorrido a través de la historia de la filosofía para determinar los caracteres esenciales de la filosofía. Dejando a un lado su descripción histórica, veamos las conclusiones que deriva de la conexión histórica de los sistemas filosóficos. La primera de ellas es puramente negativa. Giner de los Ríos la resume en los siguientes términos: "Resultado negativo del estudio de los sistemas para llegar a determinar la esencia de la Filosofía: cada sistema establece este concepto desde su punto de vista peculiar, que representa como un momento en el proceso de la historia de la Filosofía; y así, sólo define su Filosofía (ya como teoría del conocimiento, como ciencias del Espíritu, teoría de la sistematización de las ciencias, etc.). El punto de vista histórico. El hombre, 'hijo de su tiempo', presta y extiende, en su ilusión, la certeza de sí mismo a sus obras, que se adaptan siempre a su época y estado social de cultura. Relatividad: ya acentúa unos problemas, ya otros; ya declara a algunos solubles, ya insolubles" (1).

(1) Giner de los Ríos (F.), El concepto de Filosofía, según Dilthey. Obras Completas. Vol. XI. Madrid, Julio Gossano, 1925, pp. 199-200.

Hay un drama dentro de la filosofía. De un lado, todo espíritu creador aspira a elevar su propio sistema filosófico a validez universal. De otro lado, la conciencia histórica, al considerar a cada sistema concreto - miembro de la conexión histórica, se encarga de evidenciar la relatividad y fugacidad de toda creación individual. El filósofo puede poner fin únicamente a este drama si presenta su propio sistema como un miembro de la conexión histórica condicionado por ella. Cada sistema filosófico forma una parte esencial de la conexión histórica, sólo a partir de la cual puede inducirse la esencia de la filosofía.

¿Cuáles son las consecuencias positivas que de la enumeración y exposición de los diferentes sistemas filosóficos, concebidos como hechos de la índole más - diversa, se desprenden para la determinación conceptual de la esencia de la filosofía?. Estas son dos: la tendencia a la universalidad y la exigencia de validez universal. Veamos a continuación cómo Dilthey extrae de los datos empíricos estas dos conclusiones y qué entiende - por ellas: "En la esencia de la filosofía se mostró una movilidad extraordinaria: un planteamiento siempre nuevo de problemas, un adaptarse a los estados de cultura; recoge problemas como valiosos y los rechaza después; en una etapa del conocimiento, le parecen solubles cuestiones que luego abandona como insolubles. Pero siempre

vimos en ella la misma tendencia a la universalidad, a la fundamentación, actuar la misma dirección del espíritu hacia la totalidad del mundo dado. Y siempre lucha con ella el impulso metafísico, para penetrar el núcleo de este todo, con la exigencia positivista de la validez universal de su saber. Estos son los dos aspectos, que son peculiares de su esencia y la distinguen también de las regiones limítrofes de la cultura" (1). Las consecuencias derivadas de los datos empíricos que constituyen las diversas concepciones de la filosofía históricamente dadas coinciden plenamente con los rasgos comunes que los sistemas más representativos poseen y que forman el criterio para calificar de filosófica a una creación individual determinada, asegurando, según ya expuso antes Dilthey, la marcha de la investigación y la validez del método histórico.

¿Salvan estos dos rasgos esenciales a la filosofía del relativismo? La respuesta sería positiva si, - junto a estas dos consecuencias, Dilthey no hubiera derivado previamente lo que denomina aspecto puramente negativo. Pero, al concebir las diversas concepciones de la filosofía, que aspiran a la universalidad y reclaman para sí validez universal, como elementos constitutivos de la conexión histórica, y al resolver la tensión inter

(1) Op. cit., p. 365.

na en que se encuentra la filosofía por la presión de ambos aspectos inclinándose por la conciencia histórica, que considera a la filosofía como una conexión histórica, es indudable que introduce el relativismo en el concepto mismo de la filosofía.

La primera parte de La esencia de la filosofía acaba con un análisis y descripción histórica de aquellas formas culturales intermedias, de un lado, entre filosofía y religión, y, del otro, entre filosofía y arte. Todas ellas también han sido calificadas, en sentido amplio, de filosóficas. Es necesario, por tanto, - ampliar el ámbito de la filosofía y extenderlo a otras creaciones culturales que no están determinadas exclusivamente por los rasgos esenciales mencionados.

Una creación cultural, que ocupa un lugar intermedio entre la filosofía y la religión, es el pensamiento de los apologistas griegos para quienes el cristianismo constituye la verdadera filosofía. También los defensores de la gnosis, un saber que complementa e ilustra la fe, producen formaciones equidistantes de la filosofía y de la religión. Todos los que sostienen la interna - unidad de religión y filosofía se apoyan en la doctrina del logos y en la interpretación alegórica. Según la - primera, en la unidad divina hay una fuerza comunicativa de la que nacen emparentadas la religión y la filoso

fía. Según la segunda, se eleva a concepción universal del mundo lo particular e histórico de la fe religiosa (1).

Estas manifestaciones culturales hacen ver que religión y filosofía están en relación interna. No deben ser excluidas, por tanto, de la historia de la filosofía estas creaciones culturales. Representan estadios intermedios entre la experiencia de la vida y su conciencia filosófica. La relación interna entre filosofía y religión, patente en las creaciones culturales mencionadas, obliga a ir más allá de los rasgos esenciales de la filosofía expuestos hasta ahora.

También entre filosofía y literatura existen zonas intermedias que corroboran la necesidad de buscar conexiones de mayor amplitud que las expresadas en la determinación conceptual de la esencia de la filosofía por la aplicación del método histórico. En otros términos, la aplicación consecuente del método histórico impulsa a la adopción de un nuevo método. Pero, antes de entrar en esta nueva perspectiva, veamos cuáles son los productos culturales que están entre la filosofía y la literatura.

(1) Op. cit., pp. 367-8.

Entre los escritores que efectúan estas creaciones hay dos grupos diferenciados. Un primer grupo trata de conseguir un reducto inexpugnable, una base segura, para influir en el público. Sólo quien marcha por una ruta segura puede dirigir al gran público. Representante máximo de esta postura es Lessing. Su experiencia - de la vida le proporcionó un ideal de la vida; su conocimiento de los hombres y de la filosofía de su época le indujo a una concepción determinista; por último, sus estudios teológicos le llevaron a la idea de una - fuerza divina, fundamento último de la conexión necesaria de todas las cosas. Estas características forman - una estructura que, aunque diversa de la constituida por los rasgos esenciales citados de la filosofía, muestran una interna cohesión. El segundo grupo de escritores, - decepcionados de los sistemas filosóficos, intentan expresar de una forma más libre y humana su concepción de la vida. Para ello abandonan las exigencias de validez universal y de fundamentación propias de la filosofía y, partiendo de la experiencia de la vida, persiguen su interpretación. A pesar de que no reclaman para su obra - validez universal ni buscan el último fundamento de su saber, se encuentra en el pensamiento de algunos de estos escritores, que adoptan el arte suasorio en lugar del frío y rígido método filosófico, una interna conexión con el movimiento filosófico. Esta conexión consiste en que también ellos intentan descifrar el enigma del

mundo y de la vida, aunque siguen vías diferentes de las de la metafísica, de la que desconfían. Es necesario interpretar la vida por sí misma, plegándose a la libertad de sus múltiples y variopintas manifestaciones y abandonando todo intento de aprehenderla por un método rígido.

La oscura e interna relación entre filosofía, religión y literatura que se manifiesta en las zonas intermedias sólo puede encontrar esclarecimiento ahondando en la vida tanto individual como social e insertando en ella a la filosofía. Pero ello supone adoptar un nuevo método o, lo que es lo mismo, aplicar el aspecto psicológico - (y también sociológico) del método psicológico e histórico-comparativo.

La aplicación del aspecto psicológico del método psicológico e histórico-comparativo en la determinación conceptual de la esencia de la filosofía da lugar a los siguientes apartados que constituyen la segunda parte - de La esencia de la filosofía: consideración de la filosofía como función en la conexión de la vida psíquica, de la sociedad y de la historia; determinación del lugar que ocupa en el mundo espiritual respecto de la religión y del arte; distinción de las diversas concepciones metafísicas del mundo y exposición de los argumentos en contra de la posibilidad de la metafísica; exposición de la heterogeneidad existente entre disciplinas

filosóficas metafísicas y no metafísicas (lógica, teoría del conocimiento, teoría de la ciencia, filosofía moral, filosofía del derecho, del arte, de la economía y de la naturaleza); por último, determinación de la esencia de la filosofía resumiendo los resultados obtenidos por la aplicación del método histórico y sistemático. Veamos lo fundamental de cada uno de estos apartados.

Hasta ahora, en la aplicación del método histórico, se nos ha presentado la filosofía como una función de la sociedad con un contenido uniforme. Pero el dato histórico sólo es comprensible situándolo en la interioridad de la vida, de la que emana. La inmersión en la vida no sólo proporciona la comprensión de la filosofía como función de la sociedad, sino también constituye la base para determinar las diferencias entre filosofía y actividades espirituales semejantes como religión y arte. Por tanto, para completar el concepto de la esencia de la filosofía, diferenciándola de otros productos espirituales, hay que abandonar el método histórico y adoptar un método sistemático. La ciencia que proporciona este método es la psicología descriptiva, la única capaz de sumergirse en la interioridad de la vida. Sin embargo, la psicología descriptiva no debe ser confundida con la psicología explicativa, aunque ambas tengan por objeto el estudio de las regularidades anímicas. La psicología

explicativa estudia estas regularidades del mismo modo que las ciencias de la naturaleza estudian las regularidades del mundo externo. La psicología descriptiva - considera los procesos de la vida unidos unos con otros y constituyendo, a través de su conexión, una estructura psíquica. Todos ellos forman la totalidad de la vida. La relación de cada proceso vital con los demás en la - unidad de la vida es una relación vivible.

Ahora bien, ¿qué es la vida humana?. El hombre - vive condicionado por su medio y actúa después sobre él con arreglo a un fin. Excitado por una gran multiplicidad de causas externas, se producen en él sensaciones; relacionando estas sensaciones con su afectividad, se - originan los valores; por último, dirigido por estimaciones de valor, se propone fines, con arreglo a los cua - les transforma el medio y lo adecua a sus necesidades - mediante sus acciones volitivas.

Estos tres procesos fundamentales de la vida hu - mana están en íntima conexión y se presuponen unos a - otros. Así, toda captación objetiva implica la consecución, mediante ella, de un fin y la actuación del impulso y del sentimiento; la experiencia de la vida, por la que ponemos a prueba los valores, presupone la captación objetiva y las acciones de la voluntad, de la que se - derivan modificaciones del mundo externo o interno, -

medios útiles para el establecimiento de valores; finalmente, la ordenación y modificación del mundo externo y del mundo interno se fundamenta en el conocimiento de valores. Así como en la captación objetiva y en el establecimiento de valores persigue el hombre su seguridad elevándose a un saber universal, también en las acciones de la voluntad busca la firmeza fundándolas en un saber con validez universal. Sobre este último punto, afirma Dilthey: "Y también en esta región puede alcanzar nuestra vida su seguridad sólo a través de la elevación de un saber de validez universal. ¿Podrá responder éste en cualquier momento a la cuestión de lo absolutamente valioso?. En la conciencia de los valores de la vida está fundada una tercera y última conexión, en la que nosotros tratamos de dirigir y ordenar mediante nuestros actos de voluntad cosas, hombres, sociedad, a nosotros mismos. A ella pertenecen fines, bienes, deberes, normas de vida, todo el inmenso trabajo de nuestra acción práctica en derecho, economía, regulación de la sociedad, dominio de la naturaleza. También dentro de este modo de actitud avanza la conciencia a formas cada vez más altas, buscamos como lo último y más alto una acción fundamentada en un saber de validez universal y surge de nuevo la cuestión de en qué medida es alcanzable esta meta" (1).

(1) Op. cit., p. 374.

Un ser dotado de estos tres procesos vitales es un ser capaz de desarrollarse. Por ello, el hombre es un ser dotado de una estructura psíquica que le impulsa a desarrollarse. Pues bien, si consideramos la vida humana como una historia evolutiva encontramos en ella una teleología que orienta su evolución. La característica fundamental de la teleología de la vida humana es la potenciación de nuestra conducta hasta el punto de explicitar en un saber universal los fines de - nuestra conducta, los valores vitales y la captación objetiva.

Así pues, la función mencionada de la filosofía (proporcionar al hombre seguridad y firmeza en su vida) surge necesariamente de la estructura psíquica humana. Aún en el caso hipotético de que existiera un sólo hombre, tendría que haber en él una reflexión sobre su - propio obrar, la cual trataría de elevar a un saber de validez universal. Y, como el obrar humano está en interna conexión con el establecimiento de valores y la captación de la realidad, intentará igualmente sistematizar esta conexión en un saber de validez universal. De este modo, la filosofía es una creación espiritual propia del hombre. Donde haya un hombre, habrá una mayor o menor aproximación a la reflexión filosófica. Aún en el caso hipotético de un individuo solitario, aislado de los demás hombres, también se daría en él la captación de la realidad, la vivencia de valores y la -

realización de fines.

Ahora bien, la filosofía no sólo es una función del individuo aisladamente considerado, sino también - una función de la sociedad y de la historia. Veamos el lugar que Dilthey le asigna, junto a la religión y el arte, en la estructura de la sociedad y en la historia.

El individuo humano es un ser social. El parentesco sanguíneo, la convivencia en un lugar determinado, el trabajo en equipo, las relaciones que en el mandato y en la obediencia se originan, las conexiones que se derivan de la persecución del bien común, son un ejemplo claro de que el individuo humano es miembro de la sociedad. Esta, por estar constituida por miembros que son - individuos humanos, posee las mismas regularidades estructurales que el ser humano individual. Así como la estructura psíquica de éste le impulsa a desarrollarse, del mismo modo la estructura de la sociedad le conduce a ésta a su desarrollo histórico. Las regularidades psíquicas individuales se convierten en regularidades sociales. El desarrollo de la sociedad en la historia, gracias al encadenamiento de las generaciones, es ilimitada. Los logros conseguidos por una generación se convierten en el punto de partida para la generación siguiente. De este modo, las producciones espirituales de una época se enlazan con las de la siguiente bajo la idea de -

progreso y la conciencia de solidaridad, estando sometidas a las condiciones que constituyen el ser más propio de la existencia histórica. Según Dilthey, "raza, clima, circunstancias vitales, desarrollo estatal y político, personal peculiaridad de los individuos y de sus grupos dan a todo producto espiritual su carácter peculiar" (1).

¿Quiere ello decir que la filosofía es relativa a la raza, al clima, a las circunstancias vitales, al desarrollo estatal y político, a la peculiaridad del individuo y del grupo?. ¿Es la filosofía un mero producto histórico?. Las frases que a continuación del texto citado añade Dilthey responden a este interrogante: "Pero en todas estas diversidades, surgen también, de la estructura idéntica de la vida, los mismos nexos finales, que yo caracterizo como sistemas de cultura, sólo que en diferentes modificaciones históricas. La filosofía puede ser ahora determinada como uno de estos sistemas culturales de la sociedad humana. Pues en la coexistencia de las personas y en la sucesión de las generaciones se hallan unidas en una conexión de fin aquéllas, en las que se alberga la función de ponerse en relación con el enigma del mundo y de la vida mediante conceptos universalmente

(1) Op. cit., p. 376.

válidos" (1).

La estructura de la sociedad explica, por tanto, el doble fenómeno de la diversidad de los sistemas filosóficos y de su coincidencia en ser filosóficos. Lo que hace comprensible que los múltiples sistemas filosóficos, a pesar de su diversidad, tengan rasgos comunes es el hecho de que todos ellos responden al nexo final en que se hallan trabadas todas las personas que intentan descifrar el enigma del mundo y de la vida mediante conceptos universalmente válidos. Ese fin no es otro que la consecución de firmeza y seguridad en el conocimiento de la realidad, en la vivencia de valores y en el establecimiento de fines.

¿Salva Dilthey con esta respuesta la objetividad y validez universal del saber filosófico?. También aquí se cae en el error de querer determinar conceptualmente la esencia de la filosofía partiendo de hechos: del hecho social y, en definitiva, del hecho psíquico. Una vez más, se hace depender las verdades concernientes a la esencia de la filosofía, que son verdades ideales, de las verdades de hecho. La regularidad de los hechos no puede, sin embargo, justificar la validez absoluta que las leyes ideales poseen. Por otra parte, el recurso

(1) Ibidem.

a la estructura psíquica del individuo o a la estructura de la sociedad para determinar el concepto de la filosofía sólo tiene sentido si se pretende explicar su génesis psicológica o su génesis social, pero no si con ello se pretende determinar su esencia. El problema de cómo se origina la filosofía en el individuo o en la sociedad es una cuestión que, a pesar de su importancia, sólo afecta extrínsecamente a la filosofía. Querer determinar conceptualmente la esencia de la filosofía partiendo del hecho social o psíquico, como pretende hacer Dilthey, significa, por consiguiente, intentar fijar sus rasgos o características intrínsecas por algo que le es meramente extrínseco.

Dejemos por ahora la crítica y sigamos avanzando en la determinación conceptual de la esencia de la filosofía. La complejidad del pensamiento de Dilthey así lo exige. En efecto, tras haber considerado la filosofía - como una función de la vida psíquica, de la sociedad y de la historia, pasa a determinar el lugar que, junto a la religión y el arte, ocupa en el mundo espiritual. Veamos las semejanzas y diferencias que mantiene con ellas.

Las semejanzas entre filosofía, religión y arte se derivan de su función social. Esta consiste en que filosofía, religión y arte afrontan el enigma del mundo

y de la vida intentando elevarse a un ámbito intemporal para conseguir firmeza, seguridad y universalidad en el conocimiento de la realidad, en la vivencia de valores y en el establecimiento de fines. En el caso de que no existiera la filosofía, el arte y la religión, se disolvería el ser del hombre y la conciencia de su propio valor, ya que viviría completamente vinculado al lugar y al tiempo, encadenado a la conexión causa-efecto que reina en la naturaleza y totalmente volcado a lo particular. Es necesario, por tanto, que el hombre se eleve por encima de las limitaciones en que se halla - envuelto. Ello lo logra gracias a la filosofía, a la religión y al arte. El genio filosófico, el poético y el religioso, a diferencia del hombre normal, conservan en su recuerdo su experiencia vital y, tomando conciencia de su contenido, enlazan sus elementos en una experiencia general y global sobre la vida. Así cumplen no sólo una función individual, sino también social. He aquí la razón de la existencia de múltiples concepciones del mundo. Todas ellas responden a diversos intentos de interpretar la realidad sobre la base de una experiencia vital. Por consiguiente, a la base de la filosofía, del arte y de la religión hay una concepción determinada - del mundo, que procura descifrar el enigma de la vida y del universo.

Ahora bien, toda concepción del mundo es relativa

al tiempo y al lugar en que aparece. A veces, en un mismo individuo se suceden varias concepciones del mundo. ¿Cómo entonces puede el filósofo, el poeta o el religioso elevarse a un ámbito de validez universal tomando - por base una concepción del mundo?. La respuesta a este interrogante es la misma en La esencia de la filosofía que en Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos. Entre las innumerables concepciones del universo hay una lucha por su supervivencia y sólo unas pocas salen victoriosas resistiendo los embates de los tiempos. Son éstas las que, decantadas, superan lo contingente y cambiante de la vida, lo inseguro en la captación de la realidad, en la vivencia de valores y en la determinación de fines. Por ello, la filosofía, la religión y el arte, en las que respectivamente se crea una conexión entre el genio filosófico y sus discípulos, entre el genio religioso y los creyentes, entre el artista genial y sus seguidores, producen seguridad y sosiego (1).

Sin embargo, las concepciones filosófica, religiosa y poética del mundo son estructuralmente distintas. ¿Cuál es la peculiaridad estructural de cada una de ellas?. ¿Cuáles son las leyes según las que una concepción religiosa o poética del mundo puede transformarse en una concepción filosófica del mundo?. Se trata, así pues, de

(1) Op. cit., p. 379.

determinar los diversos tipos de concepción del mundo buscando la ley de su formación. El método a seguir no es otro, según Dilthey, que el método histórico y psicológico comparativo: "En el límite de esta investigación nos acercamos al problema general, para cuyo tratamiento no hay aquí espacio: la cuestión acerca de las relaciones legales, que determinan la variabilidad en la estructura y la diversidad de los tipos de concepción del mundo. El método debe consistir también aquí en interrogar primero a la experiencia histórica y en clasificar después el estado de cosas encontrado en ella dentro de la legalidad psíquica" (1). La aplicación del método histórico y psicológico comparativo en la indagación de la peculiar estructura de la concepción religiosa y poética del mundo permite establecer la relación de ambas con la concepción filosófica del mundo.

En la determinación de la peculiar estructura de la concepción religiosa del mundo empieza Dilthey por analizar el significado del vocablo religión, pasa después a describir históricamente los hechos religiosos y, finalmente, deriva de estos hechos su concepto esencial.

(1) Op. cit., p. 381.

Por el nombre de religión se entiende una concepción del mundo que tiene su origen en una experiencia basada en la actitud religiosa. En la religión entra el hombre en trato con lo invisible y en este trato encuentra el valor supremo y absoluto de la vida, la suprema dicha y la fuente de donde surge la determinación de fines y reglas de conducta. Según Dilthey, la concepción religiosa del mundo "encuentra su centro en la vivencia religiosa, en la cual actúa la totalidad de la vida del alma; la experiencia religiosa fundada en ella determina cada componente de la concepción del mundo; todas las ideas acerca de la conexión del mundo proceden, si se las examina una por una, de este trato y deben considerar esta conexión como una fuerza, - que se encuentra en relación con nuestra vida y precisamente como una fuerza anímica, pues sólo una fuerza semejante permite tal trato. El ideal de la vida, es decir, el orden interno de sus valores, debe ser determinado por la relación religiosa; finalmente, de ella debe derivar la regla suprema de las relaciones de los hombres" (1).

La aspiración a la validez objetiva, que sólo - puede lograrse en el pensamiento conceptual, es algo -

(1) Op. cit., p. 382.

inherente a las vivencias y a las experiencias religiosas. Pero esta tarea es algo que excede a sus posibilidades. A ello se debe que la concepción religiosa del mundo se transforme paulatinamente en una concepción filosófica del mundo y que la religión y la mística precedan históricamente a la filosofía. En la religión debe reconocerse una etapa previa de la filosofía.

Las conclusiones a que llega Dilthey, tras su breve exposición histórica, sobre los rasgos comunes a la concepción religiosa y a la concepción filosófica del mundo y sobre los rasgos peculiares de una y otra son - las siguientes:

En primer lugar, tanto la estructura de una como la de la otra están formadas por las mismas líneas generales. En una y en otra hay una interna conexión entre la captación de la realidad, la vivencia de valores y el establecimiento de fines y reglas de conducta. En esta interna conexión el hombre alcanza seguridad y firmeza: se afirma a sí mismo.

En segundo lugar, el religioso y el filósofo - coinciden en buscar la captación objetiva. En ella encuentran la fuerza para ordenar la vida de la sociedad y la suya propia.

En tercer lugar, filosofía y religión se enfrentan ante el enigma del mundo y de la vida, pero difieren en la actitud que adoptan para su solución. La concepción filosófica del mundo se fundamenta en la experiencia de la vida, la cual se eleva a reflexión con indiferencia; la concepción religiosa del mundo tiene a su base la experiencia religiosa.

En cuarto lugar, mientras la religión tiene por vivencia básica un valor absoluto e infinito, del que dependen y al que están subordinados todos los valores finitos, la filosofía se afana por encontrar una conexión de validez universal en las ciencias particulares y en los diversos órdenes de la vida.

También el arte se diferencia de la filosofía. Pero, antes de exponer las relaciones que ambos mantienen, veamos en qué consiste la visión poética de la vida. Entre todas las artes hay una que destaca, porque es capaz de moverse con libertad en el ámbito de la realidad y de las ideas. Es la poesía. Por contar con el lenguaje como medio de expresión, no tiene por qué estar limitado, como las artes restantes, a algo sensiblemente dado (1). En la poesía se destaca un suceso del

(1) Op. cit., p. 392.

nexo de la realidad, se le presenta como una apariencia de una realidad para que sea vivida de nuevo y se le separa de toda relación con la voluntad y con nuestros intereses. Este suceso lo consideramos dotado de un significado, cuando nos indica algo de la naturaleza de la vida. Esta es la razón de que la poesía sea también, como la religión y la filosofía, un medio para la comprensión de la vida. El poeta se enfrenta al enigma del mundo y de la vida y descifra su sentido. Toda poesía, al basarse en una experiencia singular y tomar conciencia de su significación, contiene una visión de la vida o una concepción del mundo. Pero la poesía da al suceso una significación universal tácitamente, sin necesidad de expresarla (1). Cuando trata de formular pensamientos sobre la naturaleza de las cosas olvidando la vivencia poética, se sale de sus límites y surge una forma intermedia entre poesía y filosofía (2). Así pues, la poesía se basa en una vivencia concreta que el poeta experimenta en sí mismo, en otros hombres o en todo género de sucesos humanos. Esta vivencia se articula en la experiencia de la vida y encuentra significación en ella. La actitud poética, al tratar de resolver el enigma de la vida basándose en las experiencias de ella, pugna contra todas

(1) Op. cit., p. 394.

(2) Op. cit., p. 395.

aquellas limitaciones que desde fuera se le intentan imponer. El poeta quiere crear libremente y fundarse únicamente en las experiencias de la vida, la cual le ofrece incesantemente nuevos aspectos. De ahí, el anhelo transformador del poeta. Al dejarse llevar por la acción libre de la vida, el poeta se presenta como el verdadero hombre (1). El es, además, quien interpreta la realidad sin prejuicios.

La estructura de la visión poética de la vida es completamente heterogénea a la de la concepción filosófica del mundo. No hay una vía que pueda conducir regularmente de una a otra. A pesar de ello, puede mostrarse cómo la poesía ha influido históricamente en el pensamiento filosófico y viceversa. La poesía forjó en Grecia el nacimiento de la filosofía. En el Renacimiento, la alegría por la vida de los artistas se transformó, en la filosofía de Bruno, en la inmanencia de los valores. El concepto de la fuerza universal del hombre, contenido en el Fausto de Goethe, se plasmó filosóficamente en el interés por la existencia humana. También su panteísmo poético se convirtió más tarde en el panteísmo filosófico. Por último, los dramas de carácter histórico de Schiller preparan el desarrollo de la conciencia histórica. Ahora bien, la filosofía también -

(1) Op. cit., p. 397.

influye en la poesía. Le suministra una visión de la vida, conceptos y tipos ya elaborados de concepción del - mundo. Las obras de los grandes escritores suelen contenerer innumerables influencias de corrientes filosóficas como medios para descubrir nuevas facetas de la vida (1).

Después de haber determinado la estructura de - las concepciones religiosas y poética del mundo y de la vida, y después de haber establecido sus relaciones con la filosofía, Dilthey pasa al análisis de la concepción filosófica del mundo. La filosofía coincide con la religión y con la poesía en tender a una visión de la vida y a una concepción del mundo (2). Ya en su nacimiento - va implícita la tendencia hacia una concepción del mundo y una visión de la vida con validez universal. Y es esta validez universal, que la concepción filosófica - del mundo persigue, lo que la diferencia de la religión. De la concepción poética del mundo y de la vida se distingue por pretender actuar en la vida modificándola y reformándola (3). En resumen, la concepción filosófica del mundo persigue validez universal en el conocimiento de la realidad tomando por base el ámbito más amplio posible (el formado por la conciencia empírica, por la experiencia y por las ciencias empíricas), objetiva en -

(1) Op. cit., p. 399.

(2) Ibidem.

(3) Op. cit., p. 400.

valores el mundo de los sentimientos y determina el bien supremo o el fin último de la voluntad.

¿Significa todo ello que la filosofía contiene la verdadera concepción del mundo en menoscabo de la religión y del arte? ¿Debe ser universalmente aceptada - la concepción filosófica del mundo anulando la influencia del arte y de la religión? La respuesta de Dilthey no es directa, pero se desprende de la tesis en que reconoce la imposibilidad de la tarea de elevar la concepción filosófica del mundo a una validez universal. Analicemos a grandes rasgos su respuesta.

Cuando se formula conceptualmente una concepción del mundo y se la eleva a validez universal, surge la metafísica. Esta consiste en una sistema conceptual que trata de descifrar el enigma del mundo y de la vida. - Ahora bien, no hay un sistema metafísico único, sino varios tipos de metafísica, que tienen su razón de ser en las diferencias existentes entre las múltiples concepciones humanas del mundo. Hay, por tanto, una gama variada de concepciones metafísicas del mundo, que reclaman para sí validez universal. ~~Ahora bien,~~ Todas ellas pueden reducirse a tres tipos fundamentales: el materialismo o naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad (1).

(1) Op. cit., pp. 402-4.

En el materialismo o naturalismo predomina el conocimiento de la realidad. Su meta es el conocimiento de la naturaleza. Por ello, intenta determinar cuáles son las leyes que rigen causalmente el orden de los fenómenos naturales. Y, cuando se reduce toda la naturaleza al orden físico fenoménico, el materialismo o naturalismo desemboca en el positivismo.

En el idealismo objetivo tiene primacía la actitud afectiva. La concepción del mundo está determinada por el valor objetivo. Expresa el valor de las personas y de las cosas, el valor de la vida y el sentido del mundo. Sus rasgos esenciales son los siguientes: la concepción de la realidad como expresión de algo interior, el panteísmo y la teleología.

Por último, en el idealismo de la libertad queda resaltada la actitud volitiva. Se subraya la independencia y transcendencia del espíritu respecto de la naturaleza. Los conceptos más fundamentales de esta concepción metafísica del mundo son los de personalidad divina, de creación y de persona soberana respecto de la naturaleza.

Es evidente que las tres concepciones metafísicas del universo no pueden poseer validez universal. Ante este problema sólo caben dos soluciones: o bien sólo

una de ellas posee en sí misma la validez universal que las tres pretenden, o bien ninguna de ellas llega a elevarse a una concepción de validez universal. La solución que adopta Dilthey es la segunda: "La metafísica se ha desplegado en una inmensa profusión de formas de vida. Marcha indecisa sin cesar de posibilidad en posibilidad. Ninguna forma le satisface, a cada una la cambia por otra nueva. Una secreta e interna contradicción, que es inherente a su propia esencia, se manifiesta de nuevo en cada una de sus formaciones y la fuerza a abandonar la forma dada y a buscar una nueva" (1). Afirmar que la esencia de la filosofía contiene una interna contradicción equivale a decir que la metafísica nunca puede elevarse a una concepción de validez universal.

Los argumentos aportados por Dilthey para negar la posibilidad de la metafísica como concepción de validez universal son los siguientes:

En primer lugar, la metafísica posee una doble dirección. De un lado, como concepción del mundo que trata de descifrar el enigma del mundo y de la vida, apunta al arte y a la religión. Del otro, como concepción del mundo que reclama para sí validez universal, está

(1) Op. cit., p. 404.

dirigida a las ciencias particulares. Debe, por tanto, buscar el punto en que se articulen el conocimiento - conceptual y el enigma del mundo. En otros términos, debe procurar hallar su propio método y objeto. Ahora bien, la historia nos muestra la infructuosidad de esta búsqueda. Ergo,...

En segundo lugar, el sujeto se comporta respecto a los objetos desde una actitud cognoscitiva, afectiva o volitiva. Conocimiento de la realidad, vivencia del valor y determinación de los fines de la voluntad constituyen la base de otras tantas concepciones metafísicas del mundo. Pero las categorías de ser, valor y fin son irreductibles entre sí y respecto de un principio superior que las abarque a todas. El intento de - trabarlas en una conexión interna implica valerse de sofismas o anular el contenido de estas tres actitudes vitales independientes.

En tercer lugar, la imposibilidad surge también si se analizan por separado cada una de estas actitudes vitales. No se puede concebir una causa independiente y relacionada con la conexión condicionada de fenómenos, ni tampoco se puede explicar el cambio y la multiplicidad desde el uno inmutable. Lo que tiene su origen en el sentimiento, tampoco puede sobrepasar su carácter subjetivo y relativo. Por último, de un fin supremo e

incondicionado no pueden inferirse los fines particulares de los individuos y de la sociedad.

La conclusión que de ello deriva Dilthey no se hace esperar. Después de haber expuesto estos argumentos, afirma: "La filosofía no puede aprehender el mundo en su esencia mediante un sistema metafísico y demostrar este conocimiento con validez universal; pero así como en toda poesía sería se manifiesta un rasgo de la vida tal como no había sido visto antes, así como la poesía da a conocer los diversos aspectos de la vida en obras siempre nuevas, así como nosotros no poseemos en ninguna obra de arte la visión completa de la vida y, sin embargo, nos aproximamos a esta concepción completa por medio de todas ellas, del mismo modo en las típicas concepciones del mundo de la filosofía nos hace frente un mundo, tal como aparece, cuando una poderosa personalidad filosófica somete a uno de los modos de actitud los demás y subordina a las categorías contenidas en estos las demás categorías. Así, del enorme trabajo del espíritu metafísico permanece la conciencia histórica, la cual lo va repitiendo y de este modo experimenta en ella la profundidad insondable del mundo" (1). Quien leyera este texto separado del contexto, no tendría duda alguna sobre el hecho de

(1) Op. cit., pp. 405-6.

que Dilthey propugna el historicismo, el relativismo y el escepticismo filosófico. Pero, cuando todo parece - indicar que va a llegar a esta conclusión, da un giro asombroso a su pensamiento. A continuación del texto citado, añade: "La relatividad de toda concepción del mundo no es la última palabra del espíritu, el cual las ha recorrido todas, sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de cómo en los distintos modos de actitud del espíritu se nos da la realidad única del mundo" (1). El relativismo es algo inherente a cada concepción del mundo, pero no al espíritu, que permanece autónomo y soberano respecto de ellas. Tampoco puede atribuirse al mundo, el cual, a pesar de ser objeto de múltiples concepciones, sigue siendo el mismo. Es evidente que Dilthey presenta esta tesis para soslayar la acusación de relativismo. Las frases siguientes así lo corroboran: "Es tarea de la teoría de la concepción del mundo exponer metódicamente, en oposición al relativismo, la relación del espíritu humano con el enigma del mundo y de la vida a partir del análisis del curso histórico de la religiosidad, de la poesía y de la metafísica" (2).

Pero, ¿consigue su intento?. ¿Es el espíritu humano una realidad absoluta?. Y, aún suponiendo que lo

(1) Op. cit., p. 406.

(2) Ibidem.

fuera, ¿cómo compaginar esta afirmación con la aserción de que el espíritu humano es una conciencia histórica?. Por otra parte, ¿no ha establecido anteriormente la imposibilidad de la metafísica?. ¿Cómo sería posible, por tanto, una metafísica del espíritu humano?. Por último, ¿dónde está desarrollada esta metafísica del espíritu humano?.

Todos estos interrogantes, que quedan sin explicación posible desde la filosofía de Dilthey, muestran que el giro de su pensamiento no tiene otra finalidad que evitar la acusación de relativismo. Pero, en realidad, este giro no salva el relativismo en que se halla envuelto. A pesar de que se afirme la unidad permanente del mundo y la soberanía del espíritu, su relativismo filosófico subsiste. No se trata de saber si el mundo permanece el mismo en las múltiples concepciones del universo o si el espíritu es autónomo y soberano respecto de estas concepciones, sino de determinar si la filosofía es un saber objetivo y de validez universal.

Sigamos el pensamiento de Dilthey en la determinación conceptual de la esencia de la filosofía. Una vez establecida la imposibilidad de la metafísica, plantea las relaciones entre filosofía y ciencia. El planteamiento de estas relaciones es oportuno, por cuanto que, habiendo negado la posibilidad de la metafísica,

podría pensarse que la filosofía no tiene ningún objeto. La cuestión que ahora se plantea es la de saber si la filosofía tiene sentido como teoría de la ciencia.

El punto de conexión entre filosofía y ciencias particulares es la cultura. La filosofía, que es un producto cultural determinado, al aspirar a la validez universal y a la fundamentación y conexión de sus conocimientos, tiene un campo de acción en todas las esferas de la cultura. Sometiéndolas a crítica, relacionándolas y fundamentándolas les hace tomar conciencia de sí mismas.

De la reflexión del espíritu sobre sí mismo nace la filosofía en sus dos aspectos: como concepción del mundo con validez universal y como ciencia fundamental. Dejando a un lado el primer aspecto, que ya ha sido objeto de amplio análisis, detengámonos en el segundo. Como ciencia fundamental, la filosofía tiene por objeto - descubrir las leyes de todos aquellos procesos mentales que producen un saber válido. De este modo, la filosofía se convierte en teoría del saber. Esta se divide en lógica y teoría del conocimiento. La lógica estudia las condiciones de la evidencia inherente a los procesos mentales correctos. La teoría del conocimiento investiga los supuestos de la conciencia de la realidad exterior y de la percepción del mundo objetivo.

A través de estas disciplinas, la filosofía entra en relación con las ciencias particulares, que también se mueven en la esfera de la representación y del conocimiento del mundo. Valiéndose de la lógica y de la teoría del conocimiento, la filosofía debe establecer el método de cada una de las ciencias particulares y averiguar cuáles son los límites, los supuestos y los fines de cada una de ellas. Por último, debe clasificarlas sobre la base de los dos grandes grupos de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. La filosofía es, en este aspecto, teoría de las teorías (1).

La filosofía también está en relación con la experiencia de la vida. Por medio de ella, lo relativo, subjetivo y accidental se eleva a lo que es valioso y adecuado para todos. La sociedad cumple la función de reguladora del mundo de los sentimientos. La moral y el derecho ponen límites a las pasiones desenfrenadas. Mediante la división del trabajo, el matrimonio y la propiedad - crea los cauces adecuados para la satisfacción de los impulsos (2). Este trabajo de la sociedad, acompañado siempre de la opinión pública, va forjando valores permanentes, entre los que queda establecida una jerarquía. Esta

(1) Op. cit., p. 408.

(2) Op. cit., pp. 408-9.

jerarquía socialmente constituida influye después en los individuos y los condiciona. Cuando la experiencia de la vida toma conciencia de sus límites y, superándolos, se eleva a una determinación objetiva de los valores, surge la filosofía. Por consiguiente, la experiencia de la vida y las ciencias particulares son el fundamento de la filosofía.

Por último, la filosofía también está en conexión con el orden cultural del mundo práctico. Aparece como reflexión sobre los bienes, fines y reglas de la voluntad. Puesto que la voluntad se expresa en el orden económico, en el derecho, en el estado, en el dominio de la naturaleza y en la moralidad, se puede explicar la naturaleza de la voluntad partiendo de estos órdenes diversos. La tarea principal es investigar las relaciones existentes entre el fin, la regla y el deber. Pero, además, al distinguir el fin que vincula del que no vincula, la filosofía señala también las condiciones bajo las cuales son determinados los sistemas de fines. Se transforma entonces en una fuerza interna que eleva al hombre por medio del progreso de la vida, ofreciéndole los criterios firmes de este progreso (1).

En resumen, la filosofía del saber en sus dos -

(1) Op. cit., pp. 410-411

grandes ramas de lógica y teoría del conocimiento, la filosofía de los valores, la filosofía moral, la filosofía del derecho, la filosofía de la religión y la filosofía del arte son disciplinas filosóficas con pleno derecho a la existencia.

Al mismo tiempo que la influencia de la metafísica decrece, toma mayor importancia la concepción de la filosofía como una función que fundamenta y pone en conexión las diversas esferas culturales. De ahí, la importancia de la filosofía positivista y de aquellos - otros pensadores que, como Carlyle y Nietzsche, generalizan el contenido de la experiencia de la vida de los poetas y de los escritores.

Tras haber negado la posibilidad de la metafísica no le queda a Dilthey otra solución, si no quiere negar a la filosofía toda posibilidad, que concebirla como una teoría de la ciencia. Habiendo negado que la filosofía pueda elevarse a una concepción metafísica del mundo de validez universal, subraya su carácter fundamental.

En el último apartado de La esencia de la filosofía resume Dilthey todos los resultados obtenidos por la aplicación del método histórico y psicológico en la determinación conceptual de la esencia de la filosofía.

La filosofía es un conjunto de funciones diversas coordinadas entre sí. Las funciones de la filosofía están determinadas por la estructura teleológica del su jeto filosofante y de la sociedad. La filosofía nace, en primer lugar, de la intrínseca necesidad, que cada individuo tiene, de reflexionar sobre su hacer y de con solidar su acción; en segundo lugar, surge como una fun ción de la estructura de la sociedad, que conecta social e históricamente a muchas mentes humanas; es decir, como un sistema cultural.

La propiedad más general de todas las funciones de la filosofía es la captación objetiva y el pensamien to conceptual. Ella es la que permite elevarse, por medio de un proceso de generalización creciente, a los con ceptos más generales y establecer entre ellos una cone xión fundamentada en un principio último. Dilthey describi be esta función del siguiente modo: "La propiedad fundamental en todas las funciones de la filosofía es, por -
consiguiente, el rasgo del espíritu que rompe la atadura con el interés determinado, finito y limitado y trata de subordinar toda teoría nacida de una necesidad li mitada a una idea concluyente. Este rasgo del pensar se funda en la legalidad del mismo, responde a necesidades de la naturaleza humana, que apenas permiten un análisis seguro, al placer del saber, a la necesidad de una última firmeza de la posición del hombre respecto al mundo,

al afán de superar la atadura de la vida a sus condiciones limitadas. Toda actitud anímica busca un punto firme sustraído a la relatividad" (1).

Pero, ¿puede el espíritu humano sustraerse a la relatividad y elevarse a una concepción filosófica del mundo de validez universal si se niega la posibilidad de la metafísica y se adopta el método psicológico e - histórico-comparativo?. Para responder a este interrogante expondremos la crítica de Husserl a la concepción historicista de la filosofía. Pero, antes de exponer es ta crítica y la polémica surgida entre ambos pensadores en torno al concepto de filosofía, es necesario hacer - algunas aclaraciones sobre la fenomenología de Husserl y su concepto de filosofía.

(1) Op. cit., p. 415.

CAPITULO X

FENOMENOLOGIA Y FILOSOFIA

&34. El concepto de fenomenología

¿Qué es la fenomenología?. ¿Un método, una doctrina, o ambas cosas a la vez?. ¿Es una mera descripción de esencias o una descripción de los fenómenos de la conciencia pura?. ¿Es descripción estática o análisis genético?.

Dejando a un lado el problema de si el movimiento fenomenológico constituye un todo con caracteres homogéneos o si hay tantas fenomenologías como fenomenólogos, centraremos la cuestión, por exigencias del propio trabajo, en el pensamiento del propio Husserl.

¿Qué entiende por fenomenología el fundador de esta corriente filosófica?. Pero, antes de contestar a este interrogante, es necesario dilucidar si está correctamente planteado.

Según Wild, el pensamiento de Husserl evolucionó constantemente y "definió la fenomenología de modo

diferente en las distintas etapas de su vida" (1). Los diferentes conceptos de fenomenología estarían en consonancia con la existencia de varios métodos. Por consiguiente, no habría una concepción unitaria de la fenomenología en el pensamiento de Husserl, sino diferentes conceptos de ella.

¿Es cierto, como afirma Wild, que Husserl sostuvo diferentes conceptos de la fenomenología a lo largo de su vida? ¿O, acaso, sólo habrá en su pensamiento -diversas explicitaciones de un concepto unitario? Es indudable que, según va desarrollándose el sistema husserliano, aparecen aspectos nuevos de la fenomenología. Por ello, puede hablarse en relación con la evolución de su pensamiento de una "fenomenología eidética", de una "fenomenología trascendental", de una "fenomenología estática" y de una "fenomenología genética". Lo que no es verosímil es que haya ruptura entre las diferentes fases del desarrollo de su pensamiento, sino únicamente explicitación de motivos que ya se encontraban en sus primeras obras. Participe de esta opinión es José Gaos, quien, aunque separa demasiado lo que, en mi

(1) Wild (J.), La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas, en Varios, Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont. Trad. de A. Podetti. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1968, p. 248.

opinión, son sólo dos aspectos de la fenomenología de Husserl, no deja de reconocer que en las Investigaciones lógicas se encuentra ya preludiado el desarrollo ulterior de su pensamiento: "En todo caso, ya en las Investigaciones, si los Prolegómenos y las primeras, sobre la expresión y la significación, la especie y la abstracción, los todos y las partes y las significaciones independientes y no-independientes, preludiaban la 'fenomenología eidética', la quinta y la sexta, sobre la conciencia y sobre el conocimiento, preludiaban la 'fenomenología transcendental' de la conciencia pura" (1). Si ya en las Investigaciones lógicas, una de las primeras obras de Husserl comparándola con su producción posterior, aparecen los precedentes tanto de la "fenomenología eidética" como de la "fenomenología - transcendental", no parece verosímil que haya una ruptura tajante entre una y otra, sino que, por el contrario, se complementen entre sí para formar un todo unitario que constituye el concepto de fenomenología.

Esta es la razón de que Gaos, tomando como base las Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, presente la siguiente definición de la

(1) Gaos (J.), Introducción, en Husserl, Meditaciones Cartesianas. Intr. y trad. de J. Gaos. México, F.C.E., 1942, p. XXVI.

fenomenología: "La ciencia eidética descriptiva o ciencia descriptiva de las esencias de los fenómenos puros, o de los fenómenos de la conciencia pura, o simplemente de la esencia de la conciencia pura" (1). A continuación comenta su definición en los siguientes términos: "En esta definición aparecen bien coordinados como igualmente importantes las dos partes que hay en la fenomenología de Husserl y del distinto conocimiento de las cuales depende el cabal de la fenomenología en su evolución a través de la obra de Husserl mismo, de su difusión y proliferación en la filosofía contemporánea y de su significación histórica y filosófica total: la ciencia descriptiva de esencias o de una esencia, la ciencia eidética descriptiva, y el objeto de esta ciencia, la conciencia pura en conjunto y los fenómenos integrantes de esta conciencia en detalle" (2). En esta definición se delimita a la fenomenología tomando en consideración su desarrollo en el pensamiento de Husserl y en ella quedan integrados dos de sus aspectos fundamentales.

Partidarios de una concepción unitaria de la fenomenología son también aquellos que, subrayando uno u otro de los aspectos de la fenomenología, ofrecen su definición basándose en él. El defecto de todas estas

(1) Op. cit., p. XVIII.

(2) Op. cit., pp. XVIII-XIX.

definiciones estriba en no reconocer la riqueza de matices de la fenomenología y en presentar absolutamente una de sus fases, olvidando su desarrollo y evolución. Expongamos dos de sus ejemplos más representativos.

Kuypers entiende que el objeto de la fenomenología es un esclarecimiento y una crítica de la experiencia, del conocimiento y de la ciencia como realizaciones de la conciencia por medio del análisis de ésta y de sus estructuras: "La fenomenología es un camino hacia el ser absoluto a través de la reducción, un método que describe, en la esfera inmanente de la vida consciente, las estructuras y las necesidades esenciales en las cuales se realiza esta vida y que, en la medida en que retrotrae todo ser a un ser fenomenológico; es decir, dado en y para la conciencia pura, se funda sobre una experiencia que es transcendental y que tiene, como tal, un carácter de apodicticidad. Su significación y su importancia para la experiencia natural y para la ciencia positiva, que son conocimientos del mundo, reside en el hecho de que ellas no pueden ser comprendidas sino de ese modo. La fenomenología es una manera de aclarar, de crear un concepto viviente de aquello que ya es, y de la existencia efectiva de la experiencia, del conocimiento y de la ciencia, porque éstos son comprendidos como posibles y se hacen transparentes en su

estructura en tanto realizaciones de la conciencia (1). La fenomenología, según esta interpretación sería fundamentalmente teoría del conocimiento y de la ciencia a través del estudio de la conciencia. En mi opinión, esta definición, aunque concibe a la fenomenología como método y como doctrina, sin embargo, subraya en exceso la "fenomenología trascendental" y la fenomenología como ciencia fundamental en detrimento de la "fenomenología eidética" y del carácter de conocimiento objetivo y absoluto, que, como ciencia descriptiva de esencias, igualmente reclama para sí.

Otro tanto le ocurre a Jean Wahl en el momento de caracterizar a la fenomenología: "El espíritu humano está naturalmente dirigido hacia los objetos de la conciencia y no hacia la conciencia. Lo que es claro es lo visto, no el acto de ver. Y precisamente es hacia este acto de visión hacia donde debe volverse el fenomenólogo. Pero en la actitud natural el hombre no se vuelve hacia este acto de visión. En consecuencia, lo que es conocido, y esto es un juicio analítico, es lo conocido y no el conocimiento. Y la tarea paradójica de la fenomenología es conocer el conocimiento. Conocer aquello por lo cual lo conocido es conocido. Conocer la -

(1) Kuypers (D.K.), La concepción de la filosofía como ciencia rigurosa y los fundamentos de las ciencias en Husserl, en Varios, Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont. Op. cit., p. 75.

vida consciente que está en el origen de lo conocido en cuanto conocido" (1). Si la tarea de la fenomenología es conocer el conocimiento por el que lo conocido es conocido, la fenomenología sería exclusivamente gnoseología o teoría del conocimiento.

La concepción de la fenomenología de Kuypers y de Jean Wahl no está en consonancia con el pensamiento de Husserl. Hay un texto en Filosofía como ciencia estricta, en el que se afirma que la fenomenología no es exclusivamente gnoseología y que, a veces, persigue intereses alejados de ella. El texto dice así: "Pero en la medida en que toda conciencia es 'conciencia de', - el estudio de la esencia de la conciencia incluye también el de la significación y objetividad de la conciencia como tal. Estudiar cualquier clase de objetividad - según su esencia general (un estudio que puede perseguir intereses que están alejados de la teoría del conocimiento y de la investigación de la conciencia), significa - tratar de esclarecer sus modos de donación y aceptar su contenido esencial en los correspondientes procedimientos de clarificación. Aún cuando la actitud no es aquí la que versa sobre los modos de conciencia y sobre su

(1) Wahl (J.), Los juicios de Husserl sobre Descartes y Locke, en Varios, Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont. Op. cit., p. 113.

investigación esencial, sin embargo, el método de clarificación motiva que incluso en ese caso no se pueda prescindir de la reflexión sobre los modos de mención y de donación. Pero, por el contrario, la clarificación de todos los modos fundamentales de objetividades es en todo caso indispensable para el análisis esencial de la conciencia y, por consiguiente, está comprendida en él; pero sólo en un análisis gnoseológico que vea su tarea justamente en la investigación de las correlaciones. - Por eso, comprendemos todos esos estudios, aún cuando relativamente se los pueda distinguir, bajo el título de fenomenológicos" (1). En este texto, Husserl reconoce la existencia de dos aspectos de la fenomenología. El primero de ellos persigue intereses que no tienen - por qué ser gnoseológicos. La descripción de esencias no tiene por qué estar relacionada directamente con el esclarecimiento de la conciencia y de sus modos generales. Sin embargo, el análisis esencial de la conciencia y de sus modos generales depende de la clarificación previa de "todos los modos fundamentales de objetividades". En resumen, Husserl distingue dos aspectos de la fenomenología ("fenomenología eidética" y "fenomenología transcendental") coordinados entre sí.

También puede hablarse de una "fenomenología es-

(1) Ph. S. W., p. 22.

tática" y de una "fenomenología genética". La fenomenología estática se practica en los comienzos de la fenomenología. Su tarea es describir y ordenar estáticamente los diversos tipos ontológicos. El fenomenólogo - principiante se encuentra con una naturaleza, con una cultura y con instituciones de orden superior, en las que analiza y describe sus diversos estratos. Todo ello es descrito por Husserl en los siguientes términos: - "El fenomenólogo principiante está ligado involuntariamente a su ejemplar partir de sí mismo. Como ego, y - luego como un ego en general, que tiene ya conciencia de un mundo, de un mundo de nuestro ya notorio tipo ontológico, se encuentra transcendentamente con una naturaleza, con una cultura (ciencias, arte bello, técnica, etc.), con personalidades de orden superior (Estado, Iglesia, etc.). La fenomenología desarrollada al principio es meramente estática, sus descripciones son análogas a las histórico-naturales, que tratan de esclarecer los tipos peculiares y, a lo sumo, los sistemas ordenándolos" (1). Por consiguiente, en la fenomenología estática hay una posición ontológica del mundo y de los diversos tipos insertos en él.

La fenomenología estática todavía no vislumbra los problemas concernientes a la génesis universal. Es

(1) C.M., p. 110.

un estadio previo y necesario para llegar a la fenomenología genética o fenomenología general en grado sumo. En ésta no se mantiene, ni siquiera como suposición - ideal, la existencia del mundo con la estructura ontológica que nos es natural (1). Los principios de la génesis constituyente con significación universal pertenecen a dos formas fundamentales: a la génesis activa y a la génesis pasiva. Así pues, la filosofía genética se subdivide en estas dos grandes ramas.

No debe caracterizarse, por tanto, a la fenomenología exclusivamente como fenomenología estática o como fenomenología genética. La primera conduce a la segunda y solamente desde ésta puede alcanzar aquélla plena justificación filosófica. El parecer de Husserl en este punto es inequívoco: "Ha precedido la clarificación estática de la apercepción del mundo y de la donación de sentido efectuada en ella, pero, según parece, sólo mediante la consideración genética de la individuación es posible llevar a cabo una consideración absoluta - del mundo, una 'metafísica'; y comprender la posibilidad de un mundo" (2) (3).

(1) C.M., pp. 110-11.

(2) A.P.S., p. 343

(3) Para un estudio más detenido del tema véase Aguirre (Antonio), Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970. Especialmente el apartado segundo de la tercera parte: "Von der statischen zur genetischen Phänomenologie"

Podría pensarse, sin embargo, que la fenomenología es un mero método. En cuanto tal no implicaría una doctrina filosófica determinada. Pero tampoco concibe Husserl separados en su fenomenología método y doctrina. En La idea de la fenomenología hay un pasaje en el que, al exponer qué es lo que entiende por fenomenología, indica que ésta significa tanto un método como una doctrina filosófica determinada: "Fenomenología: ésta significa una ciencia, una conexión de disciplinas científicas; pero la fenomenología significa simultáneamente y ante todo un método y una orientación de pensamiento: la específica orientación de pensamiento filosófica, el específico método filosófico" (1).

Es natural que, según se fue desarrollando y explicitando el método y la doctrina, el concepto fundamental de la fenomenología fuera también ampliándose y enriqueciéndose con nuevos motivos y orientaciones. De ahí, su interna complejidad. Pero, puesto que la complejidad de un concepto no atenta contra su unidad, si no contra su simplicidad, puede afirmarse que hay en -- Husserl un solo concepto de fenomenología y no una pluralidad de ellos.

En resumen, la fenomenología está constituida,

(1) I.Ph., p.23.

para el fundador de esta corriente filosófica, por la "fenomenología eidética" y por la "fenomenología transcendental", por la "fenomenología estática" y por la - "fenomenología genética", por el método y por la doctrina.

Puesto que la fenomenología es el método específicamente filosófico y la doctrina específicamente filosófica, pasemos a determinar qué es, para Husserl, la filosofía.

&35. La filosofía como ciencia estricta

En primer lugar, la filosofía es ciencia estricta. En oposición al historicismo y al positivismo, que, por su relativismo, niegan el carácter absoluto y objetivo del conocimiento científico y la radicalidad del - mismo, la fenomenología surge, en primer lugar, como el intento de constituir la filosofía sobre la base de conocimientos objetivos que tengan validez absoluta, y, - en segundo lugar, como el intento de fundamentar radicalmente el saber filosófico y científico.

La necesidad de contar con conocimientos objetivos y absolutos para hacer posible la filosofía llevará a Husserl a la búsqueda de un método adecuado. El medio

para llegar a estos conocimientos lo encontrará en las reducciones eidéticas, primer momento del método fenomenológico. Este primer momento viene, por ende, exigido por su concepción previa de la filosofía.

Por otra parte, la filosofía, por ser conocimiento radical y fundamental, ha de buscar sus fundamentos en sí misma y fundamentar a todas las demás ciencias; es decir, ha de ser original y originaria. Su carácter original le impone a la filosofía una doble exigencia: en primer lugar, la de ser una filosofía sin supuestos (de ahí su regla metódica fundamental: zu Sachen Selbst!), y, en segundo lugar, la de hallar una verdad indubitable, que sirva como punto de partida en el quehacer filosófico y que fundamente, en último término, el sistema entero de la ciencia; esto es, ha de ser "filosofía primera". Esta doble exigencia, impuesta por el carácter radical de la filosofía, explica la formulación del segundo momento de su método, la reducción trascendental, y la orientación de su filosofía hacia la subjetividad trascendental.

Este doble carácter de la filosofía, radicalidad en conocimientos absolutos y objetivos, confluye en su proyecto de filosofía como ciencia estricta, cuyo ámbito lo constituyen la descripción de los objetos de las vivencias de la conciencia y de la conciencia con sus

vivencias. La ciencia que se ocupa de estas esencias no puede ser exacta, pero sí rigurosa. La exactitud es patrimonio exclusivo de las matemáticas, cuyos objetos son ideales. El rigor de una ciencia no depende de la índole de los objetos, sino del modo en que son conocidos. Por ello, puede haber conocimiento riguroso de esencias morfológicas (vagas). Para que una ciencia - lo sea no necesita exactitud, pero sí rigurosidad.

Estos tres aspectos de la filosofía van a determinar el desarrollo de la fenomenología no sólo en lo concerniente al método, sino también en lo concerniente a su orientación doctrinal.

En resumen, la filosofía es una ciencia estricta cuyo objeto es la descripción de las vivencias de la conciencia y de la conciencia misma a través de las reducciones eidética y transcendental.

&36. La filosofía como autorreflexión de la humanidad

En segundo lugar, la filosofía es autorreflexión de la humanidad. Pero, ¿cómo explicar el giro desde la filosofía como ciencia estricta a la filosofía como autorreflexión de la humanidad?. ¿Cómo hacer compatible una ciencia absoluta y objetiva con el dinamismo

de la razón?. ¿No significaría todo ello caer en un relativismo último?. ¿Puede hacerse compatible este relativismo final de la razón con la validez absoluta de la verdad?.

El giro de la filosofía como ciencia estricta a la filosofía como autorreflexión de la humanidad viene exigido fundamentalmente por dos motivos:

En primer término, por el carácter radical de la filosofía. El intento de llegar a una verdad apodíctica, de la que no fuera posible dudar, y a un ser en sí con las mismas características conduce a Husserl a la subjetividad transcendental, es decir, a una subjetividad en la que quedan diluídos los individuos.

En segundo término, por la tendencia de la filosofía a la validez universal. Esta se hace explícita - cuando la filosofía llega la comprensión de su sentido propio; es decir, cuando alcanza el rango de autorreflexión universal, en la que la razón llega a la comprensión última de sí misma.

Analicemos con más detalle los argumentos contenidos en esta doble línea, que conduce de la filosofía como ciencia estricta a la filosofía como autorreflexión de la humanidad. Todo filósofo aspira a una ciencia -

universal sobre el mundo; es decir, tiende a una totalidad de verdades sobre el mundo en sí. Pero, ¿es ello posible?. ¿Existe un ser en sí del que el filósofo esté indudablemente cierto por medio de la experiencia - inmediata y del que se puedan enunciar nuevas verdades obtenidas por vía mediata?. ¿Qué valor tiene la experiencia inmediata, mediante la cual capto el orden - mundano?. A estos interrogantes da Husserl la siguiente contestación: "Se está cierto, pero esta certeza puede modalizarse, lo cierto puede devenir dudoso, disolverse en apariencia en el curso de la experiencia: ningún enunciado inmediato de experiencia me ofrece un ente, como lo que es en sí, sino como una cosa mentada con certeza que debe confirmarse en el flujo de mi vida de experiencia. Pero la mera confirmación, que descansa - en la conformidad de la experiencia real, no preserva de la posibilidad de la apariencia" (1). El mundo es el presupuesto que puede ser experimentado en común. La cosa es real cuando vale para nosotros; es decir, cuando hay un acuerdo de experiencias individuales. El mundo es, por tanto, la realidad común de la experiencia comunitaria.

Ahora bien, la experiencia comunitaria (die Gemeinschaftserfahrung) plantea un doble problema. En

(1) Krisis, p. 270.

primer lugar, la experiencia individual puede entrar - en conflicto con otras experiencias individuales y desembocar en "la duda y la negación del ser" (1), del mismo modo que las diversas experiencias de una individuo pueden entrar en mutuo conflicto. ¡Cuántas veces - hemos modificado el contenido de nuestra experiencia por la aportación de nuevas experiencias!. ¡Y cuántas otras hemos variado el contenido de nuestra experiencia al conocer el de otras experiencias individuales!. En segundo lugar, la experiencia comunitaria, lo mismo - que la experiencia individual, no puede escapar a la relatividad.

De todo ello se desprende que la experiencia inmediata del mundo sólo tiene un valor relativo. La filosofía no puede partir postulando, sin más, la existencia de un mundo en sí. Ello significaría que el pensamiento se limitaría a ofrecer verdades relativas. Pero entonces, ¿qué valor tiene para Husserl lo "en sí"? El mismo nos da la respuesta a esta cuestión: "Lo en-sí equivale a objetivo, al menos en el sentido en que en las ciencias exactas lo objetivo se opone a lo meramente - subjetivo, entendiendo esto último como lo que sólo debe indicar lo objetivo o en lo que sólo debe aparecer lo objetivo" (2). La tarea de discernir la objetividad

(1) Ibidem.

(2) Krisis, p. 271.

de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu es algo que ha sido olvidado por la filosofía de todos los tiempos con excepción del idealismo clásico, al que, sin embargo, le faltó el método adecuado.

Resalta en esta concepción de Husserl que, lejos de fundamentar la objetividad en la existencia "en sí", lo "en sí" es identificado a lo objetivo. Evidentemente, al optar por el idealismo, lo objetivo sólo puede serlo dejando a un lado la subjetividad empírica y elevándose a la subjetividad transcendental y a la intersubjetividad. Pero, en este caso, el problema se aplaza. ¿Puede la subjetividad transcendental fundamentar mediante la intersubjetividad la objetividad de nuestro conocimiento? Prescindiendo de los problemas inherentes a la constitución del otro, es evidente que la comunicación intersubjetiva no puede superar los límites de la subjetividad, si bien aquí se trata de una "subjetividad intersubjetiva".

Únicamente el idealismo ha mostrado el valor relativo del mundo al atenerse a la subjetividad en tanto que subjetividad. Sólo desde el idealismo se ha explicado que la convicción de un mundo en sí encuentra su motivación en la subjetividad. Ahora bien, si la fenomenología explica cómo surge en la subjetividad la convicción de un mundo transcendente, si da razón de la creencia en

un sólo mundo ha de recibir el nombre de transcendental lo mismo que la subjetividad en la que es motivada esta creencia.

Analicemos a continuación la segunda línea que lleva desde la filosofía como ciencia estricta a la filosofía como autorreflexión de la humanidad. En la filosofía como ciencia estricta está contenida implícitamente la tendencia hacia un saber de validez universal. Esta tendencia se revela cuando la filosofía toma conciencia de su sentido específico, lo cual se hace posible después de haber alcanzado un fundamento apodíctico. - Sólo de este modo se eleva la filosofía (y también la humanidad) a la última comprensión de sí misma. En este caso, ya no hay yuxtaposición de ciencias, sino una ciencia que abarca a todas las demás por vía de fundamentación. Esta ciencia radical es la autorreflexión universal, en la que la razón, replegada sobre sí misma, alcanza su última comprensión.

Puesto que la razón es el elemento específico - del hombre, la autorreflexión de la razón es también autorreflexión de la humanidad. Por medio de ella, el hombre individual se eleva a la humanidad universal. Pero la razón no es una realidad estática, sino dinámica. De este hecho se desprende una segunda consecuencia: la filosofía es la razón en su incesante movimiento.

de autoaclaración. Estas dos características de la - idea de la filosofía como autorreflexión de la humanidad son presentadas por Husserl en los términos siguientes: "Por consiguiente, la filosofía no es otra cosa, de un extremo a otro, que el 'racionalismo', pero un racionalismo que se diversifica en sí mismo según los diversos grados del despliegue de la intención y del cumplimiento; que la razón en el movimiento constante de autoaclaración, que ha empezado con la primera irrupción de la filosofía en la humanidad, cuya razón innata estuvo, no obstante, hasta entonces completamente en el estado de cerrazón, de nocturna oscuridad" (1).

De estas dos características fundamentales de la filosofía como autorreflexión universal se derivan otras nuevas. En la autorreflexión universal de la razón el hombre se eleva a un grado de responsabilidad universal. En esta responsabilidad la razón toma conciencia de su autonomía, es consciente de poner voluntariamente su vida personal bajo la regla de la responsabilidad universal (2).

En resumen, la filosofía como ciencia universal y apodícticamente fundada y como fundamento de las demás ciencias, tiene por función impulsar el desarrollo

(1) Krisis, p. 273.

(2) Krisis, p. 272.

de la humanidad hasta el plano de "la autonomía humana de irradiación universal" (1).

Si la filosofía es la misma razón en su incesante movimiento de autoaclaración, ¿no cae en el relativismo historicista? Husserl reconoce el nuevo relativismo filosófico que se desprende de la filosofía como autorreflexión de la humanidad: "La filosofía, ciencia en todas sus formas, es racional: he ahí una tautología. Pero ella se encuentra siempre en marcha hacia una racionalidad más alta, ella es la racionalidad que, descubriendo incesantemente su insuficiente relatividad, es arrastrada por el esfuerzo, por el deseo de obtener la racionalidad verdadera y plena. Pero, finalmente, ella descubre que ésta es una idea que descansa en la infinidad y que, de hecho, está necesariamente en marcha; pero también hay aquí una forma final, que al mismo tiempo es forma inicial de una infinitud y relatividad de - nuevo género" (2).

A estos dos momentos de la idea de filosofía -- (exigencia de apodicticidad y tendencia hacia un saber de validez universal) corresponden dos épocas históricas plenamente diferenciadas. El primer momento, caracterizado por la exigencia de apodicticidad, está --

(1) Krisis, p. 273.

(2) Krisis, p. 274.

representado por Descartes. El segundo momento, somete a un estudio profundo esta exigencia e indaga su método adecuado. En este segundo momento llega el ego filósofo a la comprensión última y universal de sí mismo. Con ésta se inaugura la fenomenología trascendental, en la que son descubiertos el plano de la intersubjetividad trascendental y de la constitución del mundo. El mundo existente, en tanto que constituido transcendentamente, adquiere un sentido distinto del que tiene el conocimiento natural. También la existencia humana cobra un sentido nuevo, pues el hombre, al alcanzar la última comprensión de sí mismo, se comprende como un ser, cuya vida tiene el signo de la apodicticidad. Así pues, la apodicticidad es el telos del movimiento autorreflexivo de la razón. Pero, "este reconocimiento de la autocomprensión radical no tiene ninguna otra forma que la autocomprensión según principios a priori, que la autocomprensión en forma de filosofía" (1).

El "relativismo" que Husserl finalmente acepta es, sin embargo, de índole diversa del propugnado por Dilthey. En primer lugar, al concebir la filosofía como autorreflexión de la humanidad, Husserl pretende fundamentar apodíctica y radicalmente el saber de validez universal. Por el contrario, Dilthey, al recurrir al hecho histórico, acaba por reconocer la imposibilidad de la -

(1) Krisis, p. 276.

concepción metafísica del universo con validez universal. En segundo lugar, mientras que, según Husserl, comprenderse a sí mismo radicalmente equivale a comprenderse según principios a priori, Dilthey se inclina por el conocimiento a posteriori que, partiendo de los hechos históricos, se eleva a la formulación de sus leyes generales. En tercer lugar, Husserl no afirma que la filosofía sea en sí misma relativa e histórica. Lo que es histórico y está en constante devenir es la razón. En otros términos, puede distinguirse entre la filosofía subjetivamente considerada y la filosofía como un sistema objetivo de verdades de validez universal. La filosofía subjetivamente considerada es histórica en sus realizaciones concretas. Y, en cuanto realización concreta, es un hecho histórico que pertenece a una época determinada. Sin embargo, hay que reparar en que lo histórico no es la filosofía en sí misma considerada, sino sus realizaciones concretas. Por otra parte, la filosofía subjetivamente considerada es también histórica como telos de la razón, es decir, como la idea de una tarea infinita. La infinitud de esta tarea hacia la cual tiende la razón muestra su historicidad. Este doble tipo de historicidad de la filosofía subjetivamente considerada fue expresada por Husserl del siguiente modo: "Al decir filosofía, debemos acaso distinguir entre la filosofía como hecho histórico de una época respectiva y la filosofía como idea, idea de una tarea infinita. La filosofía históricamente real

en cada caso es el intento, más o menos conseguido, de realizar la idea conductora de la infinitud y, por ello, incluso de la totalidad de las verdades"(1). Ahora bien, la historicidad de la filosofía subjetivamente considerada no anula la validez de la filosofía como sistema objetivo de verdades. Por ello, puede afirmar Husserl que los hallazgos filosóficos de cada época reclaman para sí validez permanente: "Ciencia significa, por consiguiente, la idea de una infinitud de tareas, de las cuales en todo tiempo una infinitud está ya cumplida y conservada - con validez permanente. Esta constituye, al mismo tiempo, el fondo de premisas para un horizonte de tareas infinito como unidad de una tarea omnímoda" (2). En resumen, la historicidad de la filosofía subjetivamente considerada no destruye la validez permanente de la filosofía como sistema objetivo de verdades. Dilthey, por el contrario, al adoptar el método histórico, que parte - del hecho histórico para elevarse a leyes generales, no hace esta distinción y la historicidad de la filosofía como concreción histórica anula su validez universal como sistema objetivo de verdades.

(1) Krisis, p. 338.

(2) Krisis, pp. 323-4.

CAPITULO XI

HISTORICISMO Y FENOMENOLOGIA

&37. La crítica de Husserl a la concepción historicista de la filosofía.

Hemos expuesto lo que el fundador de la corriente fenomenológica y el creador del historicismo contemporáneo entienden por filosofía. Analicemos ahora la polémica surgida entre ambos en torno al concepto de filosofía.

La controversia es iniciada por Husserl en Filosofía como ciencia estricta. La primera objeción que dirige al historicismo es la de caer en análogas dificultades escépticas que el psicologismo lógico: "El historicismo adopta su posición en la esfera de los hechos - de la vida empírica del espíritu, y al postularla absolutamente, sin precisamente naturalizarla (el sentido específico de naturaleza es especialmente ajeno al pensamiento histórico y en todo caso no lo influye determinándolo universalmente), surge un relativismo, que tiene su parentesco próximo con el psicologismo naturalista y que se enreda en análogas dificultades escépticas" (1). Aunque el historicismo, al distinguir entre ciencias

(1) Ph. S. W., p. 49.

de la naturaleza y ciencias del espíritu, no ofrece una concepción naturalista de la conciencia como el psicologismo lógico, sin embargo, en tanto que se limita a la esfera de los hechos y presenta una concepción empírica de la vida del espíritu tomándola como algo absoluto, desemboca en un escepticismo semejante al del psicologismo lógico.

El escepticismo historicista, lo mismo que ocurre en el escepticismo psicologista, contiene un absurdo. La afirmación de que toda filosofía científica es una quimera, porque los intentos llevados a cabo en los dos últimos milenios hacen probable su imposibilidad, cae en el contrasentido de negar la posibilidad de la validez objetiva de la filosofía y de reconocerla implícitamente, ya que, de lo contrario, no sería posible la crítica. Por otra parte, no es una buena inducción sacar de la experiencia de dos milenios conclusiones para un futuro ilimitado (1). Del hecho de que los problemas han sido históricamente mal planteados y de que la filosofía ha operado hasta ahora con conceptos oscuros y confusos sólo puede concluirse, si no se quiere caer en el absurdo, que estos conceptos pueden ser idealmente aclarados y perfilados. La crítica auténtica, lejos de negar la posibilidad de la filosofía, ofrece el medio -

(1) Ph. S. W., p. 53.

para el progreso hacia una ciencia objetivamente válida.

&38. Análisis de la réplica de Dilthey

A esta crítica de Husserl replica Dilthey rechazando de plano el calificativo de escéptico: "Según es to no soy un filósofo intuicionista, ni historicista, ni escéptico, y considero que la argumentación de la - tesis que usted sostiene no prueba que la consecuencia de aquellas frases conduzca al escepticismo" (1).

¿Qué pensar de la oposición de Dilthey a que su pensamiento sea encasillado como escepticismo?

En primer lugar, Husserl ya conocía esta reacción de Dilthey expresada por vez primera en La esencia de la filosofía y, sin embargo, sigue objetando que su pensamiento es historicista y desemboca en el escepticismo. En Filosofía como ciencia estricta, en nota al pie de página, afirma: "Dilthey, en la obra citada, - también rechaza el escepticismo historicista; pero no comprendo como cree haber llegado a argumentos decisivos contra el escepticismo partiendo de su tan instructivo análisis de la estructura y de la tipología de -

(1) Correspondencia entre Dilthey y Husserl, en (Husserl), La Filosofía como ciencia estricta. 2ª edic., Trad. de Elsa Taberni-g, Buenos Aires, Editorial Nova, 1969, p. 115.

las cosmovisiones. Pues, como está expuesto en el texto, una ciencia del espíritu, pero empírica, no puede argumentar ni en contra ni en favor de algo que pretenda reclamar validez objetiva. La cosa es distinta, y - eso parece mover internamente su pensamiento, cuando la actitud empírica, que se dirige a una comprensión empírica, es sustituida por la actitud fenomenológica de "esencia" (1).

En segundo lugar, del concepto de filosofía de Dilthey expresado en Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos y en La esencia de la Filosofía no puede sacarse otra conclusión, - tal y como ha sido expuesto en el epígrafe primero de este capítulo, que el escepticismo historicista. Dos - argumentos apoyan esta conclusión: De un lado, la adopción de un método psicológico e histórico-comparativo en la determinación conceptual de la filosofía no puede conducir a otra tesis. Si para determinar conceptualmente la esencia de la filosofía nos atenemos exclusivamente al hecho histórico, y dado que han existido múltiples sistemas filosóficos, el escepticismo se presenta como la única salida consecuente. De otro lado, los argumentos en contra de la posibilidad de la metafísica muestran claramente su relativismo filosófico.

(1) Ph. S. W., p. 53 (Nota al pie de página).

A ello responde Dilthey que no toma como criterio de la imposibilidad de la metafísica su fracaso histórico, sino la conciencia histórica, es decir, un análisis científico del espíritu. Es la ciencia del - espíritu la que se pronuncia en contra de la posibilidad de la metafísica. En carta del 29 de junio de 1911 dirigida a Husserl afirma: "Tampoco me alcanza el modo en que usted conduce su argumentación, pues tampoco - considero decisiva la instancia contra la metafísica por su fracaso. Y, además, lo que debe poner en evidencia la imposibilidad de la metafísica no es la empiria histórica, sino la formación de la conciencia histórica, una investigación sistemática originada en el análisis científico del espíritu..." (1).

En tercer lugar, y como respuesta a esta réplica de Dilthey, la ciencia del espíritu que éste propone, al no hallar un método adecuado, es decir, un método distinto del de la psicología empírica, es una ciencia que no sobrepasa los límites de las ciencias empíricas y, por tanto, no puede decidir acerca de la validez - objetiva de la filosofía. Por el contrario, debe ser la

(1) Correspondencia entre Dilthey y Husserl, en (Husserl), La filosofía como ciencia estricta. 2ª edic. Trad. de Elsa Tabernig. Buenos Aires, Editorial Nova, 1969, p. 117.

filosofía la que decida sobre la naturaleza, validez y límites de todas las ciencias empíricas. Ahora bien, según Husserl, toda ciencia empírica se convierte en metafísica en la medida en que encuentra su última clarificación de sentido en la doctrina fenomenológica de esencia: "Toda ciencia existencial, por ejemplo, la ciencia de la naturaleza física, la del espíritu humano, etc., se torna eo ipso en metafísica (de acuerdo con mi concepto), en cuanto es referida a la doctrina de la esencia fenomenológica y logra desde sus fuentes una última clarificación de sentido, es decir, la última determinación de su contenido de verdad... Que sea absolutamente necesaria una metafísica en este sentido - frente a la ingente labor desarrollada en las ciencias de la naturaleza y del espíritu de la época moderna - tiene su fuente en el hecho de que en la esencia del conocimiento existe una estratificación y, en conexión con ello, una doble actitud cognoscitiva: una dirigida puramente al ser, conscientemente concebido y que, así pensado, se da tal como aparece, y otra dirigida a las relaciones esenciales enigmáticas entre el ser y la conciencia" (1). Así pues, mientras Dilthey establece la imposibilidad de la metafísica, Husserl es partidario de su existencia como análisis de la constitución del ser en la conciencia. En resumen, una ciencia empírica del espíritu no puede, debido a su limitación,

(1) Op. cit., p. 120.

fundamentar a las demás ciencias empíricas y, menos - aún, a la filosofía. Es más, ella misma, en cuanto ciencia empírica, necesita una fundamentación filosófica. Lleva, por tanto, razón Husserl al señalar que una ciencia empírica del espíritu no puede proporcionar argumentos ni en favor ni en contra de una ciencia que, como la metafísica, pretende tener validez objetiva.

&39. El relativismo historicista y el relativismo de la filosofía como autorreflexión de la humanidad

Pero, ¿acaso no es partidario también Husserl - de un cierto "relativismo" filosófico al concebir la filosofía como un proceso de autoaclaración de la razón?. Aunque al final del epígrafe precedente establecimos su sentido y sus diferencias con el relativismo historicista de Dilthey, detengámonos aquí en una de las razones allí aducidas. Lo que permite a Husserl no sólo escapar . del relativismo historicista de Dilthey, sino también - someterlo a crítica es su distinción entre la ciencia subjetivamente considerada y la ciencia como sistema objetivo de verdades. No hay contradicción alguna al afirmar que la ciencia es histórica como manifestación cultural y que, sin embargo, posee validez universal como sistema objetivo de verdades: "Bastará probablemente para obtener la concesión que -por grandes que sean las -

dificultades halladas para aclarar la relación entre - validez fluyente y validez objetiva, entre ciencia como manifestación cultural y ciencia como sistema de teoría válida- sea reconocida la diferencia y la oposición. Pero si admitimos la ciencia como idea válida, ¿qué razón tendríamos aún para no tener tampoco al menos por evidentes semejantes diferencias entre lo históricamente válido y lo verdaderamente válido -independientemente de que podamos comprenderlas o no de acuerdo a la 'crítica de la razón'?" (1). Esta distinción entre validez fluyente y validez objetiva es la que permite hacer compatible la ciencia como realización histórica y como sistema objetivo de verdades. Si el historicismo de Dilthey se ve encerrado en dificultades escépticas es por desconocer esta distinción. La ciencia, en tanto que - ciencia empírica, es incapaz de distinguir entre la religión, el arte y la ciencia como manifestación cultural y la religión, el arte y la ciencia como idea, es decir, como religión, arte y ciencia verdaderos (2). Del mismo modo que el matemático no acude a la historia de las matemáticas para discernir si una teoría es válida o no lo es, tampoco el filósofo debe buscar en la historia el - criterio que decida la posibilidad o imposibilidad de - una ciencia filosófica válida en sí. De hechos históricos únicamente pueden derivarse consecuencias históricas.

(1) Ph. S. W., pp. 51-2

(2) Ph. S. W., p. 52.

Desde los hechos no se pueden refutar ni demostrar las ideas (1).

A pesar de que los argumentos de Husserl son contundentes, Dilthey se encierra en su postura historicista sin aportar nuevas razones filosóficas. En la carta ya citada del 29 de junio de 1911 afirma: "Pero cuando luego usted deduce la posibilidad de suponer una 'religión o arte válidos' a partir de la validez universal de la idea del saber, y cuando usted encuentra posible la relación entre la idea y su turbia forma de aparición, entre la religión válida y la religión histórica, yo creo, por cierto, que el método —que, en el complejo de fundamentación de mis pensamientos filosóficos, utiliza el análisis histórico de la cosmovisión, religión, arte, metafísica, desarrollo del espíritu humano, etc. puede demostrar la imposibilidad de aquellos conceptos y resolver el problema del contenido de verdad de la —cosmovisión" (2). Dilthey se limita en este texto a —afirmar que el método histórico es apto para demostrar la imposibilidad de la concepción metafísica del universo.

(1) Ph. S. W., p. 53.

(2) Correspondencia entre Dilthey y Husserl, en (Husserl), La filosofía como ciencia estricta. 2ª edic., Trad. de Elsa Tabernig. Buenos Aires, Editorial Nova, 1969, p. 116.

No podía suceder de otra forma, puesto que admitir las razones aportadas por Husserl hubiera significado abandonar el método psicológico e histórico comparativo y, por consiguiente, modificar las bases sobre las que se asienta su pensamiento.

Al historiador, en tanto que practica la historia como ciencia empírica, sólo le está permitido describir hechos. Encerrado en los límites de la ciencia histórica, no puede emitir juicios de valor. Si quiere operar de este modo tiene que salir de su ciencia y buscar los argumentos y métodos de fundamentación en otras disciplinas. En otros términos, las normas para la valoración de lo matemático, de lo lógico, de lo ético, de lo jurídico, etc., no se encuentran en la historia, sino en las matemáticas, en la lógica, en la ética, en el derecho, etc.. Por consiguiente, si el historiador quiere emitir valoraciones éticas, lógicas, jurídicas, etc., - tiene que recurrir a estas ciencias para encontrar las normas de su valoración. Husserl expone esta tesis con gran claridad: "La norma de lo matemático se encuentra en las matemáticas, la de lo lógico en la lógica, la de lo ético en la ética, etc.. Si el historiador quisiera proceder de modo científico precisamente también en la valoración, tendría que buscar en estas disciplinas los fundamentos y los métodos de fundamentación. Si respecto a ello no existe ninguna ciencia estrictamente - -

desarrollada, entonces valora él bajo su propia responsabilidad, es decir, como hombre ético o de fe religiosa, pero en ningún caso como historiador científico"

(1). De todo ello se deduce que la historia no constituye la ciencia fundamental del espíritu y que no es una ciencia autónoma, sino que ella misma necesita fundamentarse en otras ciencias del espíritu.

De una religión, de un arte o de una ciencia determinada puede afirmarse que es una verdadera religión, un verdadero arte o una verdadera ciencia en la medida en que la validez objetiva de sus respectivos contenidos se refieren a principios ideales, es decir, a principios absolutos y a priori, que no están limitados por facticidad alguna. Esclarecer el alcance de estos principios a priori es lo mismo que determinar el sentido de la validez objetiva de cada manifestación cultural concreta. Ello constituye la gran tarea de la fenomenología (2). Y, por lo que respecta a la determinación conceptual de la esencia de la filosofía, hay que añadir que la imposibilidad histórica de una posición espiritual determinada no implica su imposibilidad desde el punto de vista de su validez. La historia nada puede aportar contra la posibilidad de la validez absoluta en

(1) Ph. S.W., pp. 54-5.

(2) Correspondencia entre Dilthey y Husserl, en (Husserl), La filosofía como ciencia estricta, 2ª Edic., Trad. de Elsa Tabernig . Buenos Aires, Editorial Nova, 1969, p. 118.

general, ni en particular contra la posibilidad de la filosofía, de la religión y del arte.

Ahora bien, si el contenido de cada ciencia está referido a principios a priori, ideales y absolutos, ello quiere decir que "la validez objetiva de lo a posteriori tiene sus principios en lo a priori" (1). El pensamiento de Husserl es en este punto contrario al de Dilthey. Así como éste parte de una verdad de hecho, la pugna histórica de los múltiples sistemas filosóficos y la relatividad de toda forma histórica de vida, y la eleva a un principio universal, la imposibilidad de la metafísica, Husserl piensa que toda verdad de hecho depende de principios a priori ideales y absolutos. Si la tesis de Dilthey fuera verdadera también habría que sostener la imposibilidad de las ciencias estrictas, puesto que también en ellas han cambiado las opiniones científicas y unas teorías han sido sustituidas por otras. Por tanto, derivar un principio universal de una verdad de hecho significa negar la validez absoluta o la validez "en sí", que es lo que es con independencia de que nadie la realice. Ningún principio lógico, incluido el principio de contradicción, tendría validez universal. Cada uno de estos principios podría ser transformado en su contrario. Igualmente cualquier afirmación tendría -

(1) Ibidem.

el mismo valor, por no tener ninguno, que su contraria. El escepticismo sería inevitable.

Finalmente, el historicismo está montado sobre un error gnoseológico que queda al descubierto en sus consecuencias absurdas. Por ello, debe ser rechazado de forma tan categórica como el psicologismo lógico o naturalismo. Aunque Husserl no dice aquí de modo expreso en qué consiste este error gnoseológico, tras la crítica hecha al historicismo, infiere que en el fondo de esta concepción, sustentando todas sus afirmaciones, existe la tesis de que la idea es una formación fáctica del espíritu humano. Pero, en este caso, la validez del pensamiento queda reducida al valor fáctico y determinada por él.

&40. Afinidades entre el historicismo de Dilthey y la fenomenología de Husserl.

Aunque la crítica llevada a cabo por Husserl - contra el historicismo de Dilthey se detiene más en las diferencias que separan a su pensamiento de esta corriente filosófica, ello no quiere decir que no existan algunas afinidades entre los sistemas de ambos pensadores. La carta del 5-6 de julio de 1911 dirigida a Dilthey la concluye Husserl con las siguientes palabras: "Lo -

que nosotros tratamos de hallar e investigamos -partiendo de estudios diversos, determinados por motivos históricos distintos, que han pasado por evoluciones diferentes- concuerda y se empareja; el análisis elemental fenomenológico y el análisis fenomenológico en grande van de la mano de la morfología y tipología de las grandes estructuras culturales iluminadas por usted" (1). A ello contesta Dilthey en carta del 10 de julio de 1911: "Me alegra inferir de sus palabras que mi trabajo no ha dejado de tener utilidad para usted, que usted reconozca que nosotros dos, y en lo que a mí se refiere, en una época en que se necesitaba bastante coraje, luchamos - en común desde distintos ángulos contra el predominio de las ciencias naturales sobre la filosofía, y que estamos de acuerdo acerca del esfuerzo por lograr una fundamentación de validez general de las ciencias reales, en oposición a la metafísica constructiva y a todo supuesto de un en-sí tras de la realidad que no es dada" (2). Así pues, ambos pensadores reconocen que su filosofía apunta a las mismas metas. Ambos pretenden una fundamentación universal de las ciencias del espíritu. Sin embargo, el método utilizado (por uno, el método psicológico e histórico-comparativo; por el otro, el método fenomenológico-transcendental) y los resultados a que

(1) Op. cit., p. 121.

(2) Op. cit., p. 122.

llegan son diferentes. El mismo Husserl se hace eco de estas concomitancias y discrepancias: "Puesto que el - dominio de la fenomenología como una doctrina de esencia se extiende de inmediato desde el espíritu individual al campo total del espíritu universal y si Dilthey impuso de modo tan convincente que la psicología psicofísica no es la que puede servir de fundamento de 'las ciencias del espíritu', yo diría que tan sólo la doctrina fenomenológica de esencia es la que permite fundamentar una filosofía del espíritu" (1). En resumen, así como Dilthey pretende fundamentar todas las ciencias del espíritu en una psicología comprensiva, que se eleva sobre la psicología psicofísica, Husserl afirma que la - ciencia que fundamenta universalmente a todas las demás es la fenomenología transcendental, que se remonta por encima de la psicología descriptiva.

(1) Ph. S. W., p. 55.

CAPITULO XII

FILOSOFIA DE LA COSMOVISION Y FILOSOFIA COMO CIENCIA
ESTRICTA

41. La filosofía de la cosmovisión.

Puesto que la filosofía de la cosmovisión es un producto del historicismo, después de haber refutado - éste, Husserl establece, como complemento de su refutación, la distinción entre filosofía de la cosmovisión y filosofía como ciencia estricta.

¿Qué es la filosofía de la cosmovisión?. En primer lugar, se presenta como una filosofía científica. El escepticismo historicista encuentra su límite en las ciencias positivas a las que concede validez objetiva. Contiene el contrasentido de negar validez universal a la ciencia, ^{filosofía} al sostener la tesis de que la idea es una formación fáctica del espíritu, y, sin embargo, de atribuírsela a las ciencias positivas. La filosofía de la cosmovisión responde a la necesidad de nuestra razón de unificar en una visión totalizadora los resultados de las ciencias positivas. Ahora bien, al tomar sus principios de ellas, la filosofía de la cosmovisión se auto califica de filosofía científica. Sin embargo, la científicidad no es algo que la filosofía obtiene únicamente de los principios en que se basa, sino también de -

los problemas cuya solución constituye su meta, del método utilizado y de la coherencia interna de sus resultados. Por ello, la mayor parte de los partidarios de la filosofía de la cosmovisión reconocen que a ésta le falta el rigor científico de las ciencias particulares y atribuyen a sus resultados un rango científico inferior. Pero, a pesar de ello, precisamente por su escepticismo respecto de una filosofía como ciencia estricta, le conceden un alto valor.

En segundo lugar, la filosofía de la cosmovisión se apoya en la experiencia de la vida, en la formación cultural y en la sabiduría de su época, de las cuales es su máxima expresión. En este sentido, no es solamente un hecho histórico, sino que es una función teleológica del desarrollo de la vida del espíritu humano en la medida en que representa la máxima elevación de la experiencia de la vida, de la formación cultural y de la sabiduría de una época (1).

La experiencia es un hábito personal, un sedimento de todos los actos que una persona realiza en la - actitud natural. La experiencia personal está condicionada, en primer lugar, por el modo en que cada personalidad afronta los actos de su propia experiencia y, en

(1) Ph. S. W., p. 56.

segundo lugar, por el grado en que se deja influir por las experiencias ajenas. Pero la experiencia no debe ser tomada exclusivamente como la unificación de las percepciones externas, sino en un sentido más amplio. No sólo la percepción externa; también el conocimiento de valores éticos y estéticos, y el conocimiento de bienes, de utilidades prácticas y de aplicaciones técnicas constituyen la base de la experiencia. Por tanto, puede hablarse de experiencias teóricas, axiológicas y prácticas (1).

El hombre culto, el hombre de experiencia universal, tiene experiencia del mundo externo, pero también una experiencia ética, estética, religiosa, política, teórica, práctica, etc.. El hombre culto es el hombre de formación. El término de cultura o de formación designa el conjunto de formas relativamente más elevadas de estos diferentes tipos de experiencia (2).

Por último, el término de sabiduría (Weisheit) es sinónimo del de concepción del mundo y de la vida (Welt- und Lebensanschauung). Sabiduría o cosmovisión significa el elemento esencial más valioso de la experiencia, la idea de la virtud perfecta, la aptitud constante para las actitudes cognoscitiva, valorativa

(1) Ph. S. W., p. 57.

(2) Ibidem.

y volitiva. En este sentido, la sabiduría o cosmovisión no es algo peculiar del individuo, sino un producto de una comunidad y una época determinada (1).

La filosofía de la cosmovisión surge cuando los motivos vivientes más importantes de una cultura sufren una elaboración lógica, es decir, cuando son formulados conceptualmente, desarrollados lógicamente y puesto en relación con las nuevas concepciones que aparecen elevándose a una concepción científica unitaria. La filosofía de la cosmovisión trata de resolver los enigmas del mundo y de la vida esclareciendo las antinomias teóricas, axiológicas y prácticas de la vida. Pero, como la vida espiritual de la humanidad está en continuo desarrollo, se opera una constante transformación en la cultura, en la sabiduría, en la cosmovisión y, por último, en la filosofía.

El valor de la filosofía de la cosmovisión está condicionada por el valor de la sabiduría. Y, puesto - que ésta encierra el ideal de una aptitud perfecta en concordancia con la fase que atraviesa la humanidad, - el filósofo aspira a convertirse en una personalidad lo más capacitada posible en todas las orientaciones fundamentales de la vida humana, tiende a ser en estas -

(1) Ph. S. W., p. 58.

orientaciones lo más experto y lo más sabio posible. El filósofo es "amigo de la sabiduría". La aspiración a la sabiduría remite al filósofo a los diversos grupos de valores contenidos en la ciencia, en el arte y en la religión, los cuales son suprasubjetivos y obligatorios para todos los individuos. La idea de la sabiduría y de la aptitud perfecta aparece como uno de los valores más altos. De ahí, por tanto, que la filosofía de la cosmovisión, a pesar de ser relativa a una cultura y a una época determinada, se presente a los individuos con validez objetiva, puesto que está por encima de toda individualidad.

&42. Crítica de la filosofía de la cosmovisión.

Después de haber expuesto el concepto y el valor de la filosofía de la cosmovisión, Husserl la somete a crítica. Analicemos, a continuación, sus objeciones más importantes a la filosofía de la cosmovisión.

Aunque la filosofía de la cosmovisión tiene cierto valor, sin embargo, la filosofía ha de contener - otros valores que, desde otros puntos de vista, son - más altos. Son los valores pertenecientes a una ciencia filosófica. La filosofía debe aspirar a constituirse como una ciencia estricta.

Se podría, no obstante, pensar que la filosofía de la cosmovisión y la filosofía como ciencia estricta no están en oposición y que se complementan una a otra. Más aún, se podría apoyar esta afirmación en la historia mostrando que la filosofía del pasado encierra, junto a la aspiración a la sabiduría, el anhelo de ser ciencia estricta. En la filosofía del pasado no estaban toavía separados estos dos fines o sólo lo estaban imperfectamente (1). Ahora bien, Husserl muestra que en la conciencia moderna las ideas de cultura, de cosmovisión y de ciencia se separan debido a que las ciencias estrictas se constituyen sobre la base de una universalidad supratemporal, lo cual no quiere decir, como es evidente, que cada ciencia aparezca ya perfecta y acabada en sus orígenes. Por el contrario, las generaciones se suceden con su modesta aportación a la ciencia y con la conciencia de que la construcción científica jamás llegará a concluirse. Pero ello no implica que sus descubrimientos y teorías no tengan validez universal. Así como cada cultura y cada época tiene su propia cosmovisión, sin embargo, la idea de la ciencia es supratemporal. Husserl establece tajantemente la distinción entre cosmovisión y ciencia: "La 'idea' de la cosmovisión es, por consiguiente, distinta para cada época, como se desprende sin más del análisis ya realizado de

(1) Ph. S. W., p. 60.

su concepto. La 'idea' de la ciencia es, por el contrario, supratemporal y esto significa aquí que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época"(1). Esta diferencia entre la idea de cosmovisión y la idea de ciencia es correlativa a las diferencias existentes entre las dos clases de fines de la vida. - En efecto, unos fines de la vida son temporales, otros intemporales; unos son relativos a nuestra propia perfección y a la de nuestros coetáneos, otros hacen referencia a nuestra perfección y a la de las generaciones de la posteridad. También los valores concernientes a la ciencia son valores para toda la humanidad y no para una fase determinada de ella. En resumen, filosofía de la cosmovisión y filosofía científica son dos ideas distintas, a pesar de que mantengan ciertas relaciones. Consideradas ambas ideas como fines de la vida aparece, en contraste con la actitud que se esfuerza por lograr una cosmovisión, una actitud investigadora que, aún reconociendo que la ciencia no puede ser creación de un solo individuo, coopera con los demás individuos en la consecución de un fin auténticamente científico.

Pero aquí se plantea una cuestión de suma importancia: la valoración de estos fines y su compatibilidad

(1) Ph. S. W., p. 61.

práctica. Planteando la cuestión no desde el punto de vista del individuo, desde el que no se puede dar nor mas prácticas generales acerca de uno y otro modo de filosofar, sino desde el punto de vista de la historia y de la humanidad, es evidente que para un temperamento teórico la sabiduría debe enmudecer cuando habla la teoría fundada con validez objetiva. Sobre este punto afirma Husserl: "Cuando la filosofía ha hablado, desde entonces la sabiduría tiene que aprender" (1). Así ha ocurrido históricamente en las ciencias particulares. ¿Por qué existe entonces la sabiduría en las distintas disciplinas? La razón de ello nos la da Husserl líneas más adelante: "Ante la urgencia de la vida, ante la ne cesidad práctica de adoptar una posición, el hombre no podía esperar hasta que -quizá al cabo de milenios- hi ciera acto de presencia la ciencia, aún presupuesto que él conociera ya en general la idea de la ciencia estric ta" (2). Pero la cuestión no es tan simple como la acabamos de exponer, puesto que en toda ciencia, junto a los dominios ya descubiertos, hay todavía un horizonte por descubrir indeterminado. ¿Qué hacer con este horizonte? ¿Esperar que la ciencia estricta siga progresando y lo someta a estudio o adelantar mientras tanto una concepción sobre él, es decir, aceptar la sabiduría

(1) Ph. S. W., p. 63.

(2) Ph. S. W., pp. 63-4

que verse sobre él?. El hombre teórico no dudaría en la respuesta. En defensa de la humanidad futura se pronunciaría por la ciencia estricta. Aunque hubiera que esperar siglos, habría que prescindir de las concepciones vagas. Pero todo ello no quiere decir que, por exigencias metódicas, el científico no utilice y construya - concepciones. Del mismo modo, el hombre práctico, puesto que la mayor parte de las veces no puede esperar el avance de las ciencias positivas, tiene que actuar de acuerdo con la experiencia. No es de extrañar, por tanto, que sus decisiones sean diferentes de las del espíritu teórico.

Ahora bien, la filosofía científica está en una situación diferente que las ciencias particulares. Estas están ya constituidas y tienen conquistado un ámbito junto a un horizonte indeterminado por conquistar; sin embargo, la filosofía científica tiene que empezar por constituirse como ciencia, ya que ni siquiera están establecidas sus bases. De otro lado, la necesidad de una filosofía nos apremia. Los resultados de las ciencias positivas encierran enigmas cuya solución, vital para el hombre, es competencia del filósofo. A la filosofía le corresponde la comprensión de la realidad en que vivimos y a las ciencias positivas calcular la marcha del mundo.

Esta necesidad espiritual no puede satisfacerla ni el naturalismo ni el historicismo. La exigencia radical de vivir implica una toma constante de posición, la cual depende de un juicio que dictamine la validez o no validez de aquellas normas que reclaman para sí validez universal y absoluta. Pero, puesto que el natulismo y el historicismo al transformar las ideas en hechos niega su validez ideal, ¿cómo van a dar respuesta satisfactoria a esta exigencia radical de vivir? Naturalismo e historicismo aspiran a una cosmovisión, la cual, sin embargo, por reducir toda la realidad a hechos, no puede dar una respuesta válida a la exigencia radical de vivir. La crítica de Husserl es radical: "Los naturalistas y los historicistas luchan por la cosmovisión y, sin embargo, ambos acometen desde lados distintos la tarea de transmutar las ideas en hechos y de transformar toda realidad, toda vida, en una incomprensible amalgama de 'hechos' sin ideas. La superstición de los hechos es común a todos ellos" (1).

Si la filosofía de la cosmovisión no puede satisfacier la necesidad espiritual de dar una respuesta con validez universal a los enigmas del mundo y de la vida, no queda otra solución que buscarla en la filosofía como ciencia estricta. La responsabilidad en la que el -

(1) Ph. S. W., p. 66.

filósofo está comprometido ante la humanidad así lo exige. En favor del presente no se debe sacrificar la eternidad. En favor de una cosmovisión relativa a nuestra cultura y a nuestra época, que, a lo más, sólo satisface parcialmente nuestras necesidades, no podemos embarcar a la humanidad en una ruta llena de dificultades incesantes. Estas dificultades, que llevan al abandono de la filosofía de la cosmovisión y a la aceptación de una filosofía científica, son enumeradas por Husserl del siguiente modo: "Si la crítica escéptica de los naturalistas y de los historicistas convierte en absurdo la auténtica validez objetiva propia de todos los dominios del deber; si conceptos de la reflexión oscuros, discordantes, aunque surgidos naturalmente, y, a consecuencia de ello, problemas ambiguos o absurdos impiden la comprensión de la realidad y la posibilidad de una actitud racional respecto a ella; si una actitud metódica particular, pero necesaria para un gran grupo de ciencias, es practicada rutinariamente impidiendo el tránsito a otras actitudes, y si a estos principios se agregan los absurdos de la interpretación del mundo, que oprimen el espíritu, entonces sólo hay un remedio contra esos y contra todos los males parecidos: una crítica científica y además una ciencia radical que comience desde abajo, que se base en fundamentos seguros y que progrese según un método estricto:

la ciencia filosófica que aquí defendemos" (1). De otro lado, puesto que la necesidad de esclarecer los enigmas del mundo y de la vida proviene de la ciencia, es decir, puesto que es una exigencia científica, sólo una auténtica ciencia filosófica puede solucionarlos: la filosofía como ciencia estricta.

La filosofía no puede renunciar al deseo de constituirse como ciencia estricta. Y, por ser ciencia teórica, tiene que abandonar el intento práctico de constituirse en filosofía de la cosmovisión. Pero también tiene que oponerse a todo intento de conciliación. En efecto, podría pensarse que la filosofía de la cosmovisión es una filosofía científica no sólo por tomar sus fundamentos de los resultados de las ciencias positivas, sino también por adoptar los métodos científicos y por elaborar científicamente las cuestiones filosóficas. Sin embargo, la oposición de Husserl a este intento - también es categórica: "En la medida en que esto es pensado como una mediación y decide borrar la línea entre filosofía de la cosmovisión y filosofía científica, debemos protestar contra ello. Ello sólo puede conducir a un relajamiento y debilitamiento del impulso científico y a fomentar una literatura pseudocientífica, que carece de honestidad intelectual. Aquí no existe ningún

(1) Ph. S. W., pp. 66-7.

compromiso, como no lo existe en ninguna otra ciencia" (1). Si la tendencia a una filosofía de la cosmovisión llegara a predominar, quedaría suprimida la posibilidad de nuevos resultados teóricos y el surgimiento de una doctrina pura:

&43. Valor y función de la filosofía de la cosmovisión y de la filosofía como ciencia estricta.

Filosofía de la cosmovisión y filosofía como ciencia estricta deben quedar completamente separadas. Ambas tienen no sólo un valor y una función diversa, sino también modos de obrar y de enseñar diferentes. La filosofía de la cosmovisión se transmite a través de la enseñanza del mismo modo que la sabiduría: de persona a persona. La ciencia, sin embargo, es impersonal. Su aportación amplía constantemente el reino de verdades de validez universal y eterna, que constituye la felicidad de la humanidad. Todo esto, que concierne a la ciencia en general, puede aplicarse también en gran medida a la ciencia filosófica.

Sólo sobre la base de la distinción tajante entre filosofía de la cosmovisión y filosofía como ciencia estricta puede surgir la filosofía con la forma y

(1) Ph. S. W., pp. 67-8.

el lenguaje de la ciencia y aparecer como una imperfección lo que ha deslumbrado y seducido a tantos espíritus: la oscura profundidad. La profundidad y la oscuridad es algo propio de la sabiduría. A la auténtica filosofía científica le corresponde la claridad y la distinción de los conceptos. Del mismo modo que las ciencias exactas han pasado de la oscura profundidad a la claridad científica a través de las luchas renacentistas, también la filosofía caminará a través de las luchas del presente desde las equívocas conjeturas de la profundidad a las formas racionales inequívocas de la ciencia (1).

El gran fin de nuestra época, una filosofía - auténticamente científica, únicamente puede lograrse si procedemos radicalmente, lo cual significa que no debemos aceptar nada ya preconcebido simplemente por la celebridad de un nombre, sino que hay que buscar los principios plegándonos a los problemas mismos y a sus exigencias. En otros términos, hay que poner - entre paréntesis las filosofías pasadas y atenerse a las cosas mismas y a sus problemas. Afirma Husserl: "El acicate para la investigación no debe proceder - de las filosofías sino de las cosas y de los problemas" (2). La filosofía debe ser ciencia de lo radical

(1) Ph. S. W., p. 69

(2) Ph. S. W., p. 71

y proceder radicalmente.

¿Cómo puede lograr la filosofía esta radicalidad?. A través de la intuición directa, es decir, a través de la captación fenomenológica de la esencia. Este es un método directo, que, a diferencia de las ciencias exactas, abandona los métodos indirectos de simbolización y matematización y que, sin embargo, - proporciona conocimientos filosóficos rigurosos.

Uniendo las exigencias de científicidad, de validez universal y de radicalidad, podemos afirmar que, según Husserl, la filosofía es una ciencia radical con validez universal.

En resumen, Husserl presenta la filosofía de la cosmovisión y la filosofía como ciencia estricta como una alternativa que le lleva a la aceptación de la filosofía como ciencia estricta y a la crítica de la filosofía de la cosmovisión. En el fragor de la polémica - apareció la objetividad ideal como la línea que separa nítidamente a una de otra. Su negación conduce al escepticismo filosófico y su aceptación a la filosofía como ciencia estricta.

34

PARTE TERCERA

LA REFUTACION DE LAS TEORIAS EMPIRISTAS DE LA ABSTRACCION

CAPITULO XIII

LA HIPOSTASIS PSICOLOGICA DEL UNIVERSAL

&44. La teoría empirista de la abstracción.

El tema de la abstracción es capital para la fundación filosófica de la lógica pura por dos razones: en primer lugar, porque la lógica pura se ocupa - de la distinción categorial correspondiente a la oposición entre objetos individuales y objetos universales; en segundo lugar, porque las significaciones en general, es decir, como unidades específicas, forman parte del ámbito de la lógica pura. Si a estas razones se añade que lo ideal es condición de posibilidad del conocimiento objetivo, la teoría que defiende la legitimidad de los objetos específicos o ideales y de los objetos individuales o reales constituye el principal fundamento no sólo de la lógica pura, sino también de la teoría pura del conocimiento (1). Es en este problema capital donde más radicalmente difieren empirismo y fenomenología. Mientras que el empirismo deshace lo ideal resolviéndolo en consideraciones psicologistas y, al negar la condición de posibilidad del conocimiento objetivo, anula también a éste, la fenomenología defiende el ámbito ideal y, a su través, el conocimiento objetivo, -

(1) L. U. II/1, p. 107.

base de la ciencia (1). La teoría empirista de la abs-
tracción confunde la explicación psicológica de las vi-
vencias con la aclaración lógica de su contenido y con
 la crítica de su función cognoscitiva. No advierte que
 en el primer caso se determinan las conexiones empíri-
 cas de las vivencias y, en el segundo, se establece -
 cuál es el origen de los conceptos que pertenecen a las
 palabras, esto es, se esclarece cuál es su mención pro-
pia o su significación propia. En efecto, la teoría de
 la abstracción falla su cometido en los dos casos si-
 guientes: en primer término, cuando intentando dar -
 una explicación epistemológica pasa sobre ascuas sobre
 el contenido de la conciencia abstractiva, en el que
 lo específico se nos hace consciente, y se detiene en
 un análisis empírico-psicológico del proceso de abstrac-
ción, el cual es explicado, bajo el esquema causa-efecto,
 por medio de disposiciones inconscientes y de asociacio

(1) Para diferenciar su doctrina de la empirista se va-
le Husserl del término idealismo, aunque aquí lo utili-
za en un sentido diferente al de idealismo transcenden-
tal o fenomenológico, que posteriormente empleará. Idea-
lismo tiene en este contexto un significado gnoseológi-
co y no metafísico: es la doctrina partidaria del ámbi-
to ideal y, por tanto, del conocimiento objetivo.

nes hipotéticas; en segundo término, cuando, aún dirigiendo la atención a lo inmediatamente dado en la abstracción, confunde el análisis fenomenológico con el análisis objetivo, es decir, cuando lo atribuido por los actos de significar a sus objetos se afirma de los propios actos (1).

En el fondo de la crítica a la teoría empirista de la abstracción hay un intento de constituir la ciencia sobre la base de conocimientos objetivos y - universales. El empirismo, al dar una explicación meramente psicológica del conocimiento, se ve envuelto en dificultades que atentan contra la objetividad y universalidad del conocimiento y, por consiguiente, contra la ciencia misma. Sólo una doctrina de la abstracción que nos lleve al conocimiento de lo ideal puede salvar la objetividad y la universalidad del conocimiento - científico.

&45. Doctrinas erróneas sobre el universal.

Sobre los objetos universales hay tres malentendidos: la hipóstasis psicológica, la hipóstasis metafísica y la tesis nominalista.

(1) L. U. II/1, pp. 120-1.

La hipóstasis metafísica del universal postula la existencia real de las especies fuera del entendimiento. Es la posición del realismo platónico, cuya crítica ya se llevó a cabo en la Antigüedad.

La hipóstasis psicológica del universal consiste en sostener que las especies tienen una existencia real en el pensamiento. La refutación de este malentendido, cuya máxima representación se encuentra en las ideas abstractas de Locke, determina la evolución de las teorías modernas de la abstracción, que conduce al nominalismo extremo.

El nominalismo niega los objetos y las representaciones universales. Reduce el universal, como objeto y como acto mental, a lo singular.

Puesto que el realismo platónico, que sirve de base a la hipóstasis metafísica del universal, ya fue refutado desde largo tiempo atrás, Husserl centra su crítica en la hipóstasis psicológica del universal y en aquellas modalidades de la teoría de la abstracción que conducen al nominalismo extremo y que aún estaban vigentes en su tiempo.

&46. La teoría de las ideas abstractas de Locke.

Las líneas generales de la teoría de las ideas abstractas de Locke, que sirve de base a la hipóstasis psicológica del universal, son las siguientes:

En la realidad efectiva sólo existen cosas individuales, las cuales se clasifican en géneros y especies por sus semejanzas e igualdades. No hay, por tanto, en la realidad efectiva objetos universales. Pero, por otra parte, la existencia, junto a los nombres proprios, de nombres comunes, con los que se nombran muchas cosas con un solo sentido, demuestra que a estos nombres universales pertenece un sentido universal o, lo que es lo mismo, una idea universal.

Pero, ¿de qué modo se refiere un nombre universal a los objetos de una clase determinada?. Ello lo hace mediante una nota o un complejo de notas idéntico y común a todos ellos.

La significación universal presupone la capacidad de abstracción, la capacidad de separar de las cosas individuales y fenoménicas ideas parciales, es decir, - ideas de notas singulares, y de unir las a las palabras como las significaciones universales de ellas. Afirmar que todo nombre universal tiene la misma significación

equivale a decir, por consiguiente, que lleva unida a él la idea de una nota común a varios objetos.

Sin embargo, llegar mediante la abstracción al conocimiento de ideas abstractas o universales, que - son ficciones o artificios del espíritu, es una tarea complicada como lo demuestran las dificultades que surgen para formar la idea universal de triángulo, a pesar de que no es una de las ideas de mayor extensión. La idea universal de triángulo no puede ser la idea de un triángulo isósceles, equilátero o escaleno, pero, - en cambio, debe poseer un complejo de notas común a todos ellos. Ello demuestra que las ideas universales son algo imperfecto y que no pueden existir en la realidad efectiva. Sin embargo, el espíritu humano, debido a su estado imperfecto, necesita de ellas para hacer más fácil la comunicación y la dinámica del saber (1).

&47. La crítica de Husserl.

Pasemos ahora a la crítica de Husserl. La primera objeción que presenta a la teoría de las ideas abstractas de Locke es la ambigüedad que el término idea posee en esta teoría. Idea significa para el pensador

(1) L. U. II/1, pp. 126-7.

empirista, de un lado, todo objeto de percepción interna, todo objeto posible de percepción interna y todo contenido inmanente psíquico, es decir, toda vivencia psíquica en general y, de otro lado, es sinónimo de representación, lo cual quiere decir que toda idea representa algo, que toda idea es idea de algo.

En segundo lugar, en el pensamiento de Locke - existe la confusión entre la representación y lo representado, entre el acto como ingrediente real del curso de la conciencia y el objeto intencional del acto. Esta confusión conduce al filósofo inglés a un segundo equívoco: a la indistinción entre las notas que pertenecen al objeto y los contenidos inmanentes del acto de representación. No advierte que las notas objetivas son algo distinto de las sensaciones mediante las que son percibidas. En relación con este equívoco está el tomar por ideas universales tanto las notas objetivas como - los atributos específicos.

En tercer lugar, tampoco distingue Locke entre la representación intuitiva y la representación significativa no sólo en el sentido de intención significativa sino también en el de cumplimiento significativo.

Todas estas confusiones llevan a Locke a presentar una teoría de la abstracción que, a pesar de su aparente claridad, contiene los siguientes errores:

Los objetos de las representaciones intuitivas, tal y como se presentan a los sentidos, valen en esta teoría como complexiones de ideas y como ideas. La causa que ha conducido a este error es el hecho de que - con las mismas palabras son designadas las determinaciones de las cosas, que aparecen a los sentidos, y los elementos representativos de las sensaciones. Sin embargo, entre las determinaciones de las cosas y los elementos constitutivos de las sensaciones existe una diferencia fundamental. Las sensaciones representan las determinaciones de las cosas, pero no son estas mismas determinaciones (1).

El objeto es transcendente a su manifestación como fenómeno sensible. De otro lado, el objeto de las intuiciones externas es una unidad mental, lo cual no significa que sea una idea o un complejo de ideas. Estas distinciones ponen de manifiesto que las notas de las cosas no son sus ideas y que la significación universal no consiste en unir a un nombre una idea universal que separe ciertas notas comunes a los objetos de una clase determinada.

A la concepción de la significación universal - del filósofo inglés opone Husserl, además, estos reparos: aquello a lo que se dirige un acto constituye su

(1) L. U. II/1, p. 129.

objeto propio. Pero el objeto propio de un acto no puede confundirse con un objeto separado de los demás objetos. Estas dos afirmaciones son completamente diferentes. En primer lugar, si por notas se entiende momentos atributivos es evidente que estas notas no pueden separarse de su base concreta, ni pueden existir por sí, aunque puedan ser mentadas por sí. Mención e intuición son cosas diversas. No todo mentar es intuir, ni todo intuir es un intuir adecuado. En segundo lugar, si por nota se toma un momento individual objetivo o un atributo específico, la conclusión es la misma. A la base de una mención individual y de una mención específica, en las que se menta respectivamente lo individual y lo específico, puede haber una misma intuición sensible. La diferencia, por consiguiente, estriba en el diverso carácter de una y otra mención. Husserl expresa su tesis en los términos siguientes: "Lo intuitivo-singular es unas veces mentado como esto aquí, otras veces es mentado como sede de un universal, como sujeto de un atributo, como singular de un género empírico; - otras veces es mentado el universal mismo, por ejemplo, la especie de la nota destacada en una intuición parcial; otras veces es mentada una tal especie como especie de un género (ideal), etc. En todos estos modos de aprehensión puede, en ocasiones, funcionar como base una y la misma intuición sensible" (1). Junto a este

(1) L.U. II/1, p. 131.

pensar propio, que tiene a su base una intuición sensible, está el pensar simbólico o impropio, en el que lo mentado no está actualizado ni tiene a la base de su - cumplimiento una intuición sensible. Todo ello hace ver, contrariamente a la opinión de Locke, que la imagen sensible-intuitiva no puede ser considerada como la significación misma. La imagen sensible no es ni la intención significativa ni el cumplimiento significativo. La intención significativa está en la expresión y es el representar o significar universal que puede tener lugar sin la base de una intuición sensible. Más, cuando el cumplimiento tiene lugar, la imagen sensible intuitiva tampoco constituye el cumplimiento mismo sino la base del acto de cumplimiento.

La tesis de Husserl es, por consiguiente, completamente opuesta a la de Locke. Para éste, un nombre universal tiene una significación universal cuando contiene una idea universal, la cual no es otra cosa que la - representación intuitiva singular de una nota o de un - complejo de notas. Husserl hace ver que las confusiones de esta tesis conducen a la hipóstasis psicológica del - universal: "Esto es una consecuencia necesaria del hecho de que él confunde la significación de la palabra, porque ella se cumple sobre la base del fenómeno de la nota, con este fenómeno mismo; y así la significación separada (ya la intencional, ya la impletiva) se convierte

en la intuición separada de la nota. Y puesto que, además, Locke no distingue entre el fenómeno de la nota y la nota que aparece, ni tampoco entre la nota como momento y la nota como atributo específico, entonces se efectúa de hecho con su 'idea universal' una hipótesis psicológica del universal, lo universal deviene un dato real de la conciencia" (1).

La hipótesis psicológica del universal consiste en concebirlo como un contenido o un dato real de la conciencia. Ahora bien, ¿no significa todo ello atentar contra su objetividad y, en definitiva, contra el universal mismo?. Si la conciencia psicológica es una conciencia individual, si sus procesos son procesos individuales, entonces hacer consistir el universal en un dato real de la conciencia significa negarlo como universal. La teoría de las ideas abstractas de Locke conduce necesariamente a la concepción psicologista de la lógica.

Pero donde los errores de la teoría de las ideas abstractas de Locke se hacen más evidentes, por los absurdos que encierran, es en la idea universal de triángulo. Esta es concebida por el filósofo empirista principalmente como la significación universal del nombre que la designa y sustituida después por una representación

(1) L. U. II/1, p. 132.

intuitiva singular de la complexión de notas correspondiente. El triángulo así concebido no puede ser ni acutángulo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino todo eso y nada de eso a la vez. Mas, en este caso, se tendría una imagen interior del triángulo, en la que las notas genéricas estarían, en tanto que realidad psíquica, independizadas y separadas de las diferencias específicas.

La refutación de esta teoría se basa, según - Husserl, en los siguientes puntos: En primer lugar, la geometría demuestra a priori, basándose exclusivamente en la definición de triángulo, que todo triángulo es ya acutángulo, ya obtusángulo, ya rectángulo, etc.. En segundo lugar, el geómetra no conoce ninguna diferencia entre los triángulos de la realidad y los triángulos - de la idea, los cuales son meras imágenes del espíritu. En tercer lugar, Locke no advierte que es absurdo negar la realidad del triángulo universal y concebirlo como - existente en la representación. El ser psíquico es también real. La oposición entre lo psíquico y lo extra-psíquico no es una oposición entre lo real y lo no real sino entre lo representado y lo ^{representativo} verdadero, es decir, - entre lo mentado y lo correspondiente a la mención. En cuarto lugar, una cosa es el triángulo y otra la triangularidad. La idea universal del triángulo como triangularidad es distinta de la idea de un triángulo. Husserl

extrae de esta identificación realizada por Locke el siguiente absurdo: "Si se llama concepto a la significación universal, contenido de concepto al atributo mismo, objeto de concepto a todo sujeto de ese atributo, entonces se puede expresar también esto del modo siguiente: es absurdo concebir el contenido del concepto a la vez como objeto del concepto o coordinar el contenido del concepto a la extensión del concepto" (1). Por último, el absurdo se hace aún más patente cuando Locke afirma que la idea de triángulo está separado de todas las diferencias específicas, pero las reúne a todas a la vez. Sustituye, en este caso, el contenido del concepto de triángulo por su extensión.

Husserl completa la crítica de la teoría de las ideas abstractas de Locke con la refutación de la concepción de los objetos universales de Twardowski, que también incurre en los errores de aquélla. En efecto, también este pensador opina que lo representado en una representación universal es su objeto específico propio, el cual consiste en un grupo de notas constitutivas comunes a varios objetos. Una nota es captada en una representación singular como parte integrante del objeto representado. Al establecer la relación de igualdad de esta parte con las partes de otros objetos captados en intuiciones singulares respectivas, surge la representación

(1) L. U. II/1, p. 134.

universal. Esta es una representación impropia, ya que nadie puede representarse intuitivamente un objeto universal. La representación universal es una representación indirecta. Twardowski acaba negando la existencia de los objetos universales.

A esta concepción opone Husserl los siguientes reparos: "Difícilmente comprensible es también cómo el objeto universal, que debe ser una 'parte integrante' del concreto subordinado, pudiera carecer de intuitividad y no tuviera que participar más bien de la intuición con este concreto. Si un contenido total es intuitivo, son intuitivos en él y con él todos sus rasgos singulares, y muchos de ellos llegan a ser perceptibles por sí, 'se destacan' y devienen así objetos de intuiciones propias. ¿No habremos de poder decir que vemos tan bien como el árbol verde, la verde coloración en él? Sin duda, no podemos ver el concepto de verde; ni el concepto en el sentido de la significación, ni el concepto en el sentido del atributo, de la especie verde. Pero también es absurdo concebir el concepto como parte del objeto individual, del 'objeto del concepto'" (1). Pero, a pesar de esta crítica, Husserl está de acuerdo con Twardowski en la afirmación de que los objetos universales no poseen una existencia real (eine

(1) L. U. II/1, p. 136.

reale Existenz), lo cual no significa que estén desprovistos de toda existencia, ni que toda existencia signifique existencia real. Junto a la existencia real es tá la existencia ideal. Estas dos clases de existencia constituyen la base de la "diferencia categorial fundamental": la diferencia entre el ser ideal y el ser real, el ser como especie y el ser como individualidad.

La hipóstasis psicológica del universal también está presente en la concepción de las imágenes comunes de la lógica tradicional, la cual incurre en los mismos errores y confusiones que la teoría de las ideas abstractas de Locke. El hecho de que las imágenes comunes sean imprecisas y fugaces respecto de las diferencias específicas no cambia en nada la cuestión, puesto que siguen siendo contenidos concretos del espíritu humano. La imprecisión y la fugacidad no dicen nada en contra de la concreción (1).

La teoría de las ideas abstractas de Locke, como todas aquéllas que sostienen la hipóstasis psicológica del universal, tiene en su base un error fundamental: la reducción de los objetos universales a elementos reales de las vivencias del pensamiento o a contenidos significativos, la reducción del ser ideal al ser real. -

(1) Ibidem

Por ello, toda doctrina que, para salvar la objetividad y validez universal del conocimiento científico, afirme la irreductibilidad del ser ideal al ser real, es decir, del ser específico al ser individual, tiene que negar la hipóstasis psicológica del universal.

CAPITULO XIV

LA ABSTRACCION COMO RESULTADO DE LA ATENCION

848. El nominalismo y sus diversas modalidades.

Si la hipóstasis metafísica del universal, base del realismo platónico, y la hipóstasis psicológica del universal, fundamento de la teoría de las ideas abstractas de Locke, contienen múltiples confusiones y absurdos, el nominalismo posee un número no menor de errores.

Aunque todos los nominalistas coinciden en negar los objetos y las representaciones universales, es decir, los universales in essendo e in representando, discrepan a la hora de explicar la universalidad in significando, única que admiten. Para ello tienen que recurrir a la abstracción, la cual conciben de modo diferente. Un primer grupo, siguiendo el pensamiento de Stuart Mill, consideran la abstracción como resultado de la atención. Un segundo grupo piensa que los conceptos universales son meros sustitutivos representantes de intuiciones singulares y que la abstracción es un artificio destinado a economizar pensamiento. Por último, un tercer grupo explica cómo surgen los momentos abstractos de los objetos por medio de la teoría de la distinctio rationis. Husserl analiza y somete a crítica,

una por una, todas estas concepciones.

§49. La teoría de la abstracción de Stuart Mill.

La teoría de la abstracción como resultado de la atención fue formulada por vez primera por Stuart Mill. Aunque no haya objetos ni tampoco representaciones universales, sin embargo, podemos dirigir la atención exclusivamente a las partes o lados de un objeto individual cuando nos lo representamos por medio de una representación singular. Estas partes, lados o notas, que no pueden ser reales en sí y por sí, es decir, como notas separadas, pueden, no obstante, ser atendidas por sí, separadas de todas las demás notas del objeto. De este modo, el término abstraer tiene un sentido negativo y un sentido positivo. Stuart Mill completa esta teoría con reflexiones sobre el modo en que estos rasgos singulares, destacados y separados de los demás rasgos del objeto intuído, se asocian a los términos para constituir los nombres universales y sobre la forma en que la reproducción de estos nombres y la concentración habitual de la atención evocan y reproducen estos rasgos. También señala cómo el contenido de los rasgos destacados constituye en el movimiento del pensamiento su unidad material al determinar el curso de asociaciones posteriores. Stuart Mill recibió de su adversario polémico, el pensador conceptualista Hamilton, esta -

concepción de la abstracción como resultado de la aten
ción.

&50. Objeciones de Husserl.

La primera objeción que Husserl presenta a esta teoría es la de fallar su objetivo por no atenerse a un análisis descriptivo y perderse en explicaciones psicológicas. Basta un mero análisis lingüístico para mostrar que a los nombres les corresponden significaciones por medio de las cuales se refieren a los objetos. Pero, ¿a qué objetos?. La respuesta es evidente: bien a objetos individuales, bien a objetos específicos. Un análisis - fenomenológico del juicio conduce a los mismos resultados. El sujeto de predicaciones puede ser un objeto indi
vidual o un objeto específico. Y, puesto que hacer a al
go sujeto de predicaciones es lo mismo que representar, de ahí que haya que concluir que junto a las representa
ciones de lo individual hay representaciones universales que son representaciones de lo específico (1).

Sigamos con los análisis fenomenológicos de Husserl. Dejando a un lado las significaciones simbólicas de las expresiones, podemos decir, respecto del pensamiento -

(1) L. U. II/1, p. 140.

propio, que realizamos la mención propia de las intenciones significativas cuando verificamos sus correspondientes cumplimientos significativos sobre la base de una intuición concreta. Así, aunque cuando pensamos que cuatro es primo con relación a siete tengamos la imagen de un cierto grupo de cuatro, sin embargo, no juzgamos sobre esta imagen, sino sobre el número cuatro, es decir, sobre una unidad específica. Sobre este punto afirma Husserl: "No el grupo imaginado, sino el número cuatro, la unidad específica, es el sujeto del que nosotros decimos que es primo relativamente a siete. Y, naturalmente, esta unidad específica, hablando propiamente, no es nada que esté en y ante el grupo imaginado, pues en este caso sería de nuevo algo individual, algo aquí y ahora. Pero nuestra mención, aunque es algo ahora, sin embargo, no mienta nada que sea ahora, mienta el cuatro, la unidad ideal e intemporal" (1). El cuatro como unidad específica no puede encontrarse en el grupo imaginado, puesto que toda imagen lo es de algo individual, de algo que esté localizado espacial y temporalmente. El cuatro como unidad específica no es nada real, ya que no está localizado espacial y temporalmente, sino - una unidad ideal e intemporal. Hay, por tanto, varios tipos de mención: la mención ciega o simbólica, la mención intuitiva de lo individual y la mención intuitiva de lo

(1) L. U. II/1, p. 141.

universal. A partir de estas distinciones puede explicarse el papel que la imagen individual tiene en la mención intuitiva de lo individual y en la mención intuitiva de lo universal e igualmente puede explicarse cómo lo universal se hace consciente a la subjetividad.

En la teoría de la abstracción de Stuart Mill no hay análisis alguno descriptivo y por ello falla su objetivo. La teoría contiene explicaciones psicológicas sobre las condiciones psíquicas de la conciencia de la universalidad o sobre la función psicológica de los signos, pero olvida lo que para un análisis descriptivo es esencial: el sentido objetivo de las significaciones - universales y de las predicaciones sobre ellos. Y ello ocurre porque pretende negar lo que se muestra con evidencia, esto es, los objetos universales y las representaciones universales en las que se constituyen intencionalmente estos objetos en la conciencia. La interpretación que legitima la existencia de objetos y de representaciones universales no puede proporcionarla la psicología empírica, sino el atenerse al sentido evidente de las proposiciones, que contienen objetos universales como sujetos de sus predicaciones y atribuciones.

La segunda objeción presentada por Husserl a la teoría de la abstracción de Stuart Mill consiste en hacer ver que los absurdos del triángulo universal de -

Locke no conducen, como Stuart Mill piensa, a la negación de las representaciones universales. Los absurdos a que Locke llega tienen lugar por la multiplicidad de significaciones que él asigna al término idea. Al no esclarecer la equivocidad de dicho término y mantener su oscuridad, el nominalismo moderno acaba negando no sólo el realismo sino también el conceptualismo, es decir, niega tanto la realidad de los objetos universales como la existencia de representaciones universales (1).

La propensión a dirigir la atención hacia la intuición sensible conduce al nominalismo moderno al error de tomar las imágenes interiores como las significaciones de los nombres. Esta identificación implicaría que todo nombre sería un nombre propio equívoco, ya que lo mentado por la expresión sería un objeto de la representación intuitiva. Por tanto, la consecuencia lógica sería también la negación de la significación universal. Ahora bien, para salvar la universalidad in significando, los nominalistas afirman que las representaciones singulares contienen nuevas funciones psicológicas cuando están ligadas a un nombre universal. La respuesta de Husserl es clara: el análisis fenomenológico, ateniéndose al contenido descriptivo de nuestras vivencias, muestra que no puede identificarse la representación singular

(1) L. U. II/1, p. 143.

con la significación de los nombres. Esta no es otra cosa que lo mentado por la expresión. Pero, como cuando pronunciamos un nombre universal mentamos algo universal, esta mención es diferente de la mención de lo individual.

El nominalismo, pretendiendo explicar la asociación de los signos para aclarar el sentido y la función de lo universal, pasa por alto la conciencia peculiar de lo universal y acaba negando las representaciones universales, es decir, la abstracción en el sentido de una conciencia peculiar de lo universal. Por tanto, no se limita a dar una explicación empírica de la conciencia de lo universal considerándola como un hecho de la naturaleza humana, lo cual, no obstante, tendría escaso interés para la lógica pura y para la teoría del conocimiento, sino que, yendo más lejos, afirma que en la significación universal sólo hay intuiciones individuales y un juego de procesos psíquicos, negando los objetos y las representaciones universales. Aunque toda vivencia mental, considerada empíricamente, tiene una explicación causal, sin embargo, en la teoría del conocimiento sólo interesa el contenido esencial de la vivencia de significación y de cumplimiento. Husserl lo afirma explícitamente: "Lo que interesa a la teoría del conocimiento debe ser mostrado exclusivamente en el contenido de la vivencia misma de significación y de cumpli-

miento, es decir, como algo esencial. Si bajo esta - prueba evidente encontramos nosotros la diferencia entre representaciones universales y representaciones in intuitivas individuales (lo que en efecto, sucede sin du da alguna), entonces ningún lenguaje de funciones y co nexiones genéticas puede cambiar nada ni tampoco contribuir en nada a su aclaración" (1). En resumen, la feno menología del conocimiento muestra la existencia de re presentaciones universales y la falsedad de la tesis no minalista que niega su existencia.

Considerar que la conciencia constituye la signi ficación universal de los nombres cuando dirige la aten ción exclusivamente a un rasgo de un objeto individual intuitivamente conocido significa negar los objetos y las representaciones universales, por más que algunos pensadores crean salvar esta última recurriendo a la - atención que la conciencia presta únicamente, objetivándola, a la nota de un objeto individual. La universalidad de la función psicológica, que consiste en la asocia ción psíquica de los signos al mismo momento objetivo, no es la universalidad de las representaciones ni tampo co la de los objetos. Husserl presenta su tesis en los siguientes términos: "Pero esta universalidad de la fun ción psicológica no es en manera alguna la universalidad

(1) L. U. II/1, p. 146.

que pertenece al contenido intencional de las mismas - vivencias lógicas; o dicho de modo objetivo e ideal, la que pertenece a las significaciones y a los cumplimientos de la significación. Esta última universalidad se pierde completamente para el nominalismo" (1). Un mero análisis fenomenológico del lenguaje muestra que las - significaciones universales exigen no sólo las representaciones, sino también los objetos universales. Sin ambos sólo existirían nombres propios y al lenguaje le - faltaría la universalidad que posibilita la ciencia y, en definitiva, la misma comunicación.

Como tercera objeción a la universalidad de la función psicológica presenta Husserl un análisis de las distintas funciones lógicas de los nombres o de los diferentes sentidos de su universalidad, que constituyen la conciencia peculiar de lo universal. Ya el lenguaje contiene los diferentes sentidos de universalidad en - las expresiones siguientes: Un A, todos los A, el A en general.

La universalidad de la expresión un A consiste en poder servir de predicado de múltiples enunciados - categóricos. El predicado universal un A puede referir se a todos los objetos contenidos en su extensión, lo cual equivale a decir que son posibles todos aquellos

(1) L. U., II/1, pp. 146-7.

juicios que tengan por sujeto un objeto incluido en la extensión del predicado un. A. Husserl da la siguiente explicación de este tipo de universalidad: "La universalidad de que hablamos aquí pertenece, dijimos, a la función lógica de los predicados; existe como posibilidad lógica de proposiciones de cierta especie. La acentuación del carácter lógico de esta posibilidad significa que se trata de una posibilidad que ha de ser vista intelectivamente a priori y que pertenece a las significaciones como unidades específicas, pero no a los actos psicológicos accidentales. Cuando vemos intelectivamente que rojo es un predicado universal, esto es, unido a muchos sujetos posibles, no se dirige la mención a lo - que puede ser en sentido real, según leyes naturales que regulan el ir y venir de las vivencias temporales. Aquí no se trata de ningún modo de vivencias, sino del predicado rojo, uno e idéntico, y de la posibilidad de ciertas proposiciones unitarias en el mismo sentido en que se ofrece ese mismo predicado" (1). Cabría pensar si estas afirmaciones de Husserl no están en contradicción - con aquella otra de la lógica tradicional, según la cual el predicado de toda proposición universal está tomado - particularmente. Por ejemplo, Pedro es un hombre es una proposición en la que el predicado (un hombre) no está - tomado universalmente, es decir, en toda su extensión, -

(1) L. U. II/1, p. 148.

sino solamente en una parte muy reducida de ella. Sin embargo, al caracterizar Husserl esta universalidad como "posibilidad lógica de proposiciones de cierta especie" es indudable que no se refiere a la predicación de un concepto sino a su predicabilidad.

La expresión todos los A no es un conjunto de representaciones individuales por medio de las cuales nos representamos aisladamente los inferiores de A, sino que con ella mentamos expresamente y de una sola vez todos los A. La palabra todos se refiere a un modo peculiar de significación universal.

Por último, también la expresión el A en general tiene una significación cuyo contenido es universal. Aparece aquí la universalidad de lo específico, que es diferente de la universalidad de la extensión. Todos los A no tiene idéntica significación que el A. Las diferencias son gramaticales y lógicas. La conciencia de lo específico es una conciencia peculiar de lo universal, un modo nuevo de representar que presenta a la conciencia singularidades específicas. El nominalismo, por falta de un análisis descriptivo, no tiene en cuenta estas distintas formas de conciencia de lo universal sustituyéndolo por un análisis psicológico, con el que cree haber dado explicación cumplida de la esencia de las significaciones universales cuando, en realidad, se pierde

en "un juego psicológico de acontecimientos" (1) que - nada tiene que ver con el acto en que vivimos la conciencia de universalidad.

§1. La abstracción como fuerza generalizadora.

Esta última objeción no puede hacerse a algunos pensadores que, inspirados en Berkeley, conciben la abstracción como una fuerza de generalización y no como una función asociativa o como la aplicación de un nombre universal a todos los objetos de su extensión. La teoría - de la abstracción como fuerza generalizadora consiste, en líneas generales, en lo siguiente: Por medio de la abstracción se presta la atención exclusivamente a un elemento de todos aquéllos que constituyen el objeto fenoménico. Múltiples objetos fenoménicos pueden tener un atributo en común, es decir, un atributo cuyo contenido sea exactamente igual. Lo único que cambia en las repeticiones de ese elemento es su enlace individual. La abstracción, al atender exclusivamente a ese elemento, prescinde de todos los componentes individualizadores obteniendo, de este modo, el atributo o elemento como algo uno e idéntico.

(1) L. U. II/1, p. 150.

Puesto que Berkeley es el inspirador de la teoría de la abstracción como fuerza generalizadora, Husserl expone el párrafo 16 de la Introducción al Tratado sobre los principios del conocimientos humano, en el que el filósofo inglés expresa su pensamiento sobre la abstracción. Empieza éste por preguntarse cómo se puede saber si una proposición es verdadera para todos los triángulos sin haberla antes demostrado de la idea abstracta de triángulo. Por ejemplo, para saber si la proposición "los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos" es universalmente verdadera, parece haber sólo dos caminos: bien dar una prueba parcial demostrándola de cada triángulo, lo cual es imposible; bien demostrarla sobre la idea universal de triángulo de la que participan todos los triángulos singulares. Berkeley no acepta ninguna de estas dos soluciones y responde que la idea que el hombre posee al hacer la demostración es la idea de un triángulo singular y, sin embargo, puede estar seguro de que su demostración vale para todos los triángulos. ¿Cómo puede ser ello posible?. Porque el hombre no tiene en cuenta ni hace mención en la demostración de las características particulares, - por las que unos triángulos difieren de otros. "Y aquí, afirma Berkeley, debe reconocerse que un hombre puede - considerar una figura meramente como triángulo sin atender a las cualidades particulares de los ángulos o a las relaciones de los lados. En este sentido cabe abs-

traer. Pero esto nunca probará que el hombre pueda formarse una idea abstracta, general e incompatible de "triángulo" (1). La abstracción es, por tanto, una fuerza generalizadora que tiene lugar cuando el hombre presta atención a aquellas características singulares, pero comunes a múltiples objetos individuales por poseer un contenido igual. No hay, sin embargo, ideas abstractas.

§52. Argumentos contra esta teoría.

El primer reparo que Husserl presenta a esta teoría consiste en hacer ver que la atención exclusiva a una nota no anula su individualidad. Si la abstracción debe ser el acto en el que se realiza la conciencia de la universalidad, la teoría que identifica la abstracción con la atención falla su objetivo al no poder distinguir la mención de lo individual de la mención de lo universal. La diferencia, según esta teoría, consistiría en que en un caso la atención abarca todo el objeto individual y en el otro caso sólo una nota o momento constitutivo del objeto concreto de la intuición. Pero

(1) Berkeley, The Principles of Human Knowledge. The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne. Vol. II. Edited by A A Luce and T E Jessop. London, Thomas Nelson and Sons Ltd, 1949, p. 35.

este momento constitutivo del objeto, que se halla realmente en él, ¿no es tan individual como el objeto entero?. La falta de atención a los elementos diferenciadores no puede hacer que lo que es individual y diferente objetiva y realmente deje de serlo. La teoría de la abstracción como resultado de la atención no explica en modo alguno los términos que se refieren a la especie como unidad en la multiplicidad. En efecto, hay enunciados - que tienen sentido y son verdaderos respecto de los objetos individuales. Así, por ejemplo, puede afirmarse del colorido que tiene un lugar y un tiempo, una intensidad y una extensión, un nacer y un perecer. Pero todas estas afirmaciones resultan falsas para el color como especie y producen contrasentidos. ¿O acaso puede - afirmarse que han ardido las especies geométricas del mismo modo que se dice que ha ardido una casa en todas sus partes?. La especie no nace ni perece, no tiene extensión ni intensidad determinada, no tiene lugar ni - tiempo. Así pues, si la teoría que identifica la abstracción con la atención es verdadera, entonces deben ser negadas las especies, ya que la atención siempre - se dirige a algo individual, ya sea al objeto entero o a algunos de sus componentes. Pero como es indudable - que hablamos de la especie en sentido diferente a lo individual y que tomamos frecuentemente estas unidades - ideales como sujetos de predicaciones, la teoría que para aclarar la diferencia entre las significaciones uni-

versales y las significaciones individuales concibe la abstracción como el resultado de la atención falla completamente su propósito (1).

El segundo reparo hecho por Husserl a la teoría de la abstracción como fuerza generalizadora se basa en el ejemplo del triángulo propuesto por Berkeley. Según este pensador, cuando realizamos la demostración de un enunciado que se refiere a todos los triángulos sólo - poseemos la imagen de un triángulo, el dibujado, pero utilizamos las determinaciones que únicamente le concier~~n~~nen como triángulo, dejando de considerar las restantes. Esto significa que atendemos con exclusividad a las características que le corresponden como triángulos. Pues bien, todo ello implica, según Husserl, confundir la base de la abstracción con lo abstraído, la intuición que está a la base de la mención del matemático con el obje~~to~~.to de la misma mención. Lo que el matemático mienta cuan~~do~~do hace una demostración universal no es el triángulo - pintado en la pizarra sino el triángulo como especie, es decir, como unidad ideal. Por tanto, aquello a lo que - el matemático atiende cuando realiza sus demostraciones no es un objeto individual ni un contenido parcial "abs~~tracto~~tracto" de él, esto es, un momento no-independiente, sino "lo abstracto en sentido lógico". Naturalmente, la -

(1) L. U. II/1, pp. 153-6.

conciencia de la universalidad alcanza su plenitud intuitiva cuando tiene a su base una intuición singular, pero no hay que confundir la imagen sensible de esta intuición con el objeto de la mención universal (1).

Pero no sólo son éstas las dificultades de la teoría de la abstracción según la cual mientras en la consideración individual son atendidos todos los momentos individuales, sin embargo, en la consideración específica únicamente se atienden aquellos elementos que por sí mismos no influyen en la caracterización individual. Una primera dificultad surge al reparar en los nombres propios. Estos no nombran algunas determinaciones individualizadoras como las de tiempo y las de espacio. Con el nombre de Juan me refiero a un objeto individual, pero no al espacio y al tiempo concreto en que se halla. En el caso hipotético de que también se denominase con el nombre el espacio y el tiempo, su significación cambiaría constantemente. Del mismo modo, frecuentemente nos llama la atención una cualidad de un objeto siéndonos indiferente su lugar y su tiempo y no por ello se origina una representación universal.

Aún en el caso de que se sostenga la hipótesis de que en la abstracción las determinaciones individua-

(1) L. U. II/1, pp. 156-7.

lizadoras son atendidas accesoriamente, también aparecen dificultades que la anulan. En este caso, habría que distinguir entre lo observado y lo mentado. Una cosa puede ser observada y no mentada. Así ocurre cuando la mención de lo universal se hace sobre la base de una intuición singular. La imagen sensible está ante nuestra mirada y, sin embargo, no es mentada.

En tercer lugar, si se afirma que el elemento individualizador, aunque no es atendido en la abstracción tan especialmente como el elemento abstracto, es también co-atendido, se sobrepasan los límites de la teoría misma, ya que ésta se construyó en la convicción de lograr explicar la conciencia de universalidad refiriéndose exclusivamente al objeto concreto o a alguna de sus particularidades (1).

Husserl acaba su crítica a la teoría de la abstracción como resultado de la atención poniendo de relieve que en ella falta un análisis fenomenológico de la esencia de la atención, del ámbito de su aplicación y de qué tipo son los objetos normalmente atendidos. - Unicamente la falta de este análisis puede explicar el prejuicio de que los objetos de la atención tienen que ser contenidos psíquicos, es decir, componentes reales

(1) L. U. II/1, pp. 157-60.

de la conciencia. Pero si los objetos atendidos fueran los contenidos psíquicos, es decir, acontecimientos - reales de la conciencia y si el objeto individual fuera una complexión de contenidos que, por estar fundidos en una imagen intuitiva, no pueden ser atendidos separados de esta imagen sino solamente en ella, entonces se haría incomprensible cómo pueden surgir ideas abstractas.

Sin embargo, un mero análisis fenomenológico de la abstracción muestra que tanto en la "abstracción sensible" como en la "abstracción no sensible" son atendidos y mentados objetos universales. Analicemos por separado estos dos tipos de abstracción. En la abstracción sensible hay que distinguir entre los actos en los que es dado intuitivamente un momento de un objeto individual y los actos basados sobre ellos. Estos segundos actos, dice Husserl, "son, en lugar de actos de mera atención a este momento, más bien nuevos actos que, generalizando, mientan la especie correspondiente" (1). Conceptos como los de color, ruido, dolor, juicio, voluntad, procedentes de la sensibilidad interna o externa, tienen su origen en este tipo de abstracción. En - estos casos y en todos los de abstracción sensible concuerda adecuadamente la abstracción con la intuición - sensible. Sin embargo, en la abstracción no sensible o

(1) L. U. II/1, p. 160.

sólo parcialmente sensible, la conciencia de la universalidad, bien se basa solamente en formas categoriales, bien en parte en los actos de intuición sensible, en parte en formas mentales o categoriales que no pueden hallar cumplimiento sensible. Los conceptos de suma, - resta, serie, disyunción, identidad, etc., se originan en este segundo tipo de abstracción.

De todo ello se infiere que la atención no solamente apunta a los objetos individuales por medio de - la intuición sensible, sino que también se dirige a las especies u objetos universales cuando son mentados en una abstracción sensible o en una abstracción no sensible.

Una vez establecido el ámbito de la atención y determinados los objetos a los que se dirige, Husserl pasa a precisar cuál es su esencia. El término atender no apunta con exclusividad a contenidos psíquicos. Si así fuera, desaparecería la conciencia de lo universal, ya que los contenidos psíquicos son acontecimientos reales de la conciencia, es decir, algo individual y concreto. La atención sobrepasa los límites de la intuición sensible y se extiende a toda la esfera del - pensar. Según Husserl, "la extensión del concepto unitario de atención es, pues, tan vasta que, sin duda alguna, comprende el reino entero del mentar intuitivo y

mental, esto es, la esfera entera del representar tomado en un sentido fijamente limitado, pero suficientemente amplio, que abarca proporcionadamente el intuir y el pensar. En último término, se extiende generalmente tan lejos como el concepto de conciencia de algo" (1). Por consiguiente, la atención es el medio a través del cual se efectúan tanto las intuiciones sensibles como la conciencia de la universalidad. Allí donde haya una mención, allí donde haya conciencia de algo, allí habrá atención, pues para que algo sea objeto de mención o de la conciencia necesita ser notado, advertido o atendido. Atención significa en este sentido intencionalidad. Pero si la intencionalidad transversal en el sentido de tendencia hacia un objeto, expresa un rasgo esencial de la conciencia, ya que toda conciencia es conciencia de algo, la atención se extiende hasta donde llegue el concepto de conciencia de algo. Ello fue ignorado por los partidarios de la abstracción como resultado de la atención, para quienes ésta sólo puede dirigirse a los contenidos reales de la conciencia.

En resumen, Husserl rechaza la teoría de la abstracción como resultado de la atención por atender contra los objetos universales, sin los cuales la ciencia

(1) L. U. II/1, p. 164.

sería imposible. Si la atención es necesaria tanto para la mención de lo individual como para la mención de lo universal, es indudable que la abstracción no puede ser caracterizada como resultado de la atención. En esta teoría los objetos universales quedan diluïdos en procesos psíquicos y el relativismo psicológico vuelve a hacer acto de presencia.

CAPITULO XV

LA ABSTRACCION COMO IDEA REPRESENTANTE

&53. La abstracción como artificio destinado a economizar pensamiento.

En el empirismo se encuentra también el error, procedente del nominalismo medieval, de tomar los conceptos y los nombres universales como artificios destinados a economizar pensamiento, puesto que sustituyen a la contemplación y a la nominación de todas las cosas individuales. Sin esta vía indirecta, el espíritu no podría alcanzar el fin del conocimiento, ya que éste es inaccesible a las vías directas. Los conceptos universales se refieren a las cosas individuales proyectadas en haces y permiten formular enunciados que versan de una sola vez sobre todos los objetos de una clase, en lugar de tener que emitir un juicio para cada objeto individual. Si el pensamiento estuviera limitado a lo individual avanzaría muy lentamente y haría difícil la transmisión del pensamiento. En resumen, esta teoría consiste en considerar los conceptos como ideas representantes de una multiplicidad de objetos individuales que tienen por función economizar pensamiento, es decir, evitar emitir juicios y aprehensiones para cada objeto individual. Husserl cita como -

muestra de esta teoría el siguiente texto de Locke:

"... los hombres, formando ideas abstractas y fijándolas en su mente con nombres anejos a ellas, se capacitan para considerar las cosas y discurrir sobre ellas como si estuvieran en haces, para más fácil y presto - adelanto y comunicación de su conocimiento; el cual marcharía muy despacio si las palabras y los pensamientos estuviesen limitados enteramente a las cosas particulares" (1).

&54. Pensamiento e intuición sensible.

Husserl opone a esta teoría las siguientes objeciones:

En primer lugar, toda ella es un puro contrasentido, puesto que hablar del pensamiento limitado a lo particular y hablar de pensar, de juzgar, de conocer, no tiene sentido si no se admiten las representaciones universales. Sin significaciones universales no podría haber ningún enunciado. Por consiguiente, las operaciones del pensar son diferentes de las que corresponden a la intuición sensible.

(1) Locke, An Essay concerning Human Understanding. The Works of John Locke. Vol. II. London, 1923. Reprinted by Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1963, p. 185.

En segundo lugar, considerar a las representaciones universales artificios destinados a economizar pensamiento y, por tanto, destinados también a la conservación de los seres pensantes es algo que no corresponde a la crítica del conocimiento sino a la antropología psicológica.

En tercer lugar, la ley que tiene por finalidad comprender lógicamente una multiplicidad de casos individuales por medio de una significación universal no puede ser realizada por ninguna intuición, ni siquiera por la intuición divina de todas las cosas. La razón es sencilla: intuir no es pensar. Sin duda alguna, el pensamiento propio tiene a su base una intuición o, en otros términos, el pensamiento es perfecto cuando la intención mental, cumplida y llena de una imagen sensible, se convierte en una intuición. De ello se deduce que el fin del conocimiento no es la mera intuición sino la intuición adecuada, es decir, aquella que está conformada por categorías y adaptada al pensamiento.

& 55. Los conceptos como sustitutos-representantes de las representaciones intuitivas singulares.

La teoría de la abstracción como idea representante comprende, según ya hemos indicado, dos facetas: en

primer lugar, la consideración de que los conceptos son un mero artificio destinado a economizar pensamiento; en segundo lugar, la afirmación de que los conceptos son meros sustitutos representantes. Sobre el primer aspecto de la teoría mencionada acabamos de exponer la crítica que Husserl le dirige. Veamos a continuación - los reparos que opone a la tesis de que los conceptos son sustitutos-representantes. Pero representantes y - sustitutos, ¿de qué?. De las representaciones intuitivas singulares que son las únicas existentes y en las cuales se basa todo el pensamiento. Ahora bien, sea - por necesidad, sea por comodidad, sustituimos estas representaciones intuitivas singulares por otras que, a su vez, son sus representantes. Dicho de otro modo, por medio del representante universal se consigue lo - mismo que si se hubiesen tenido presentes todas las representaciones individuales de una clase determinada de objetos. La representación universal no es otra cosa - que una representación singular que adopta una nueva función: la de servir de representante de una clase de terminada.

La teoría de las ideas abstractas como representantes-sustitutos fué expuesta por Locke en relación con la significación universal. Los nombres universales son los que designan una idea general, la cual es representante de una multiplicidad de casos individuales. Husserl

cita los siguientes párrafos de Locke en los que éste expone su teoría de las ideas abstractas como sustitutos-representantes: "...es evidente que lo general y universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y creaciones del entendimiento humano, hechas por éste para su propio uso, y concierne solamente a los signos, ya sean palabras o ideas. Las palabras son generales... cuando son usadas como signos de ideas generales y son así aplicables in diferentemente a muchas cosas particulares y las ideas son generales cuando han sido constituidas como representaciones de muchas cosas particulares; ... su naturaleza general no es otra cosa que su capacidad de estar dentro del entendimiento para significar o representar muchas cosas particulares. Pues la significación que ellas tienen no es nada más que una relación que, en la mente del hombre, se añade a ellas" (1). En este texto es evidente que Locke admite la universalidad in significando e in repraesentando y niega la universalidad in essendo. Lo universal no tiene realidad como las cosas particulares, pero concierne a las palabras, cuando son signos de una idea general, y a las ideas abstractas, ya que éstas representan una multiplicidad de cosas particulares. La universalidad in repraesentando no consiste, por tanto, en representar algo perteneciente y refe

(1) Op. cit., p. 172.

rible a una multiplicidad de objetos individuales, es decir, en representar una naturaleza universal sino en representar una multiplicidad de cosas individuales - por medio de una idea abstracta.

Berkeley también acepta la teoría de la función sustitutiva, pero, al criticar la teoría de las ideas abstractas de Locke, asigna esta función a las ideas - singulares y a los nombres: "Si queremos enlazar con nuestras palabras un significado y hablar solamente de lo que podemos concebir, creo que debemos reconocer que una idea que, considerada en sí misma es particular, se torna general cuando se le hace representar o sustituir a todas las otras ideas particulares de la misma clase. Aclaremos esto por medio de un ejemplo. Suponed que un geómetra demuestra el método para dividir una línea en dos partes iguales. Traza, por ejemplo, una línea negra de una pulgada de largo; ésta, que en sí misma es una línea particular, es, sin embargo, general respecto a - su significación, ya que, como ahí se la usa, representa cualquier línea particular; de modo que lo que se demuestra de ella, se demuestra de todas las líneas o, en otras palabras, de una línea en general. Del mismo modo que la línea singular se convierte en general cuando ha ce de signo, así también el nombre línea, que tomado ab solutamente es particular, se ha convertido en general al hacer de signo. Y así como la generalidad de aquella idea no se basa en que dicha idea sea el signo de una -

línea abstracta o general, sino que es signo de todas las líneas rectas singulares que puedan existir, así debemos también admitir que la palabra línea debe su generalidad a la misma causa, esto es, a la variedad de líneas particulares indiferentemente denotadas con ella" (1).

"La universalidad, en lo que yo puedo comprender, no consiste en la absoluta y positiva naturaleza o en la concepción de una cosa, sino en la relación - que tiene con las cosas particulares significadas o representadas por ella; por cuya virtud sucede que las - cosas, nombres o nociones que son particulares por su propia naturaleza, se tornan universales" (2).

"Pero parece que una palabra se torna general cuando es utilizada como signo no de una idea general abstracta sino de varias ideas particulares, cada una de las cuales es evocada indistintamente por ella en la mente. Por ejemplo, cuando se dice que la variación de movimiento es proporcional a la fuerza empleada, o que todo lo extenso es divisible, deben entenderse estas - proposiciones para el movimiento y la extensión en general; y, sin embargo, no se sigue que ellas evoquen a

(1) Op. cit., pp. 31-2.

(2) Op. cit., pp. 33-4.

mi pensamiento una idea de movimiento sin un cuerpo que se mueva o sin una determinada dirección y velocidad... Lo que solamente implica es que cualquiera que sea el movimiento que yo considere, ya sea lento o rápido, ya sea perpendicular, horizontal u oblicuo, ya sea el de este o aquel objeto, el axioma referente a él es igualmente verdadero. Como sucede también con el otro axioma respecto a cada extensión particular..." (1).

&56. Representación universal y representación singular.

La teoría de la abstracción como idea representante destinada a economizar pensamiento, aparentemente - tan clara, presenta, según puso de manifiesto Husserl, varias dificultades que la anulan:

En primer término, la equivocidad del término - representación. Representante de una clase de objetos es, según el significado que se le asigne, tanto un nombre universal como la intuición singular que hay a la base de la conciencia conceptual. Estas dos significaciones se mezclan en la teoría mencionada que, en lugar de esclarecer las significaciones universales, produce confusiones y errores al tomar los nombres universales como

(1) Op. cit., p. 31.

signos de una idea particular que sustituye a todas - las ideas particulares de los objetos de la misma clase.

En segundo término, la diferencia entre representación universal y representación singular no es - una diferencia de función psicológica sino de modalidad de conciencia. Hay diversas modalidades de conciencia entre las que se halla la conciencia de lo universal y la conciencia de lo individual. La representación universal y la representación singular intuitiva son - irreductibles. Aludiendo al doble significado del término representar, es decir, a la representación de la intuición singular que sirve de base a la mención de lo universal y a la representación de los nombres cuando encierran una significación universal, afirma Husserl: "De esta concepción queda excluido el nominalismo. Pues ya no se reduce el pensamiento a algunas manipulaciones exteriores con nombres e ideas singulares o completamente a mecanismos asociativos inconscientes, que hicieran emerger a su lugar a las singularidades como a las cifras de una máquina de calcular, sino que hay un representar conceptual, descriptivamente diferenciado del representar intuitivo (como el mentar directamente referido al objeto fenoménico) : un mentar de especie fundamentalmente nueva, al que pertenecen por su esencia las formas del uno y muchos, del dos y tres, del algo en -

general, del todos, etc.. Y entre ellos se encuentra también la forma en que se constituye la especie, en el modo del objeto representado, de tal modo que ella puede funcionar como sujeto de posibles atribuciones o predicaciones" (1). La doble especie de representación, la representación de lo universal y la representación de lo singular, muestra descriptivamente la existencia de un doble tipo de objetos: de un lado, los objetos - mentados en la representación universal, esto es, objetos específicos y universales; de otro lado, como correlato de la representación intuitiva singular, objetos individuales, concretos, temporales, es decir, objetos fenoménicos. Y, del mismo modo que las representaciones conceptuales son irreductibles a las representaciones intuitivas singulares, tampoco los objetos universales pueden quedar diluïdos en los objetos individuales.

En tercer término, las intuiciones sensibles son la base de las representaciones conceptuales, pero su contenido sensible-intuitivo no puede identificarse con el contenido del pensamiento, que es lo que justamente presupone la teoría de la abstracción como idea representante. Las intuiciones sensibles solamente representan un individuo de una especie correspondiente. Por ejemplo, cuando veo a Juan, un vecino que vive frente a

(1) L. U. II/1, p. 175.

mi casa, surge en mí una imagen sensible que reproduce o representa a un individuo concreto de la especie humana. Así como la intuición sensible tiene por objeto un individuo, la conciencia conceptual tiene un objeto específico. Ello significa que el contenido de una imagen sensible no puede identificarse con el contenido - de un concepto universal. Sin embargo, al objeto intuitivo que sirve de base a la conciencia conceptual, en la medida en que me conduce a la representación de la especie, de la clase o de cualquier otro objeto universal, se le puede denominar representante de la especie, de la clase o de cualquier otro objeto universal. Aunque Husserl, por ser partidario de las representaciones conceptuales y de su irreductibilidad a las representaciones intuitivas sensibles, se sienta poco inclinado a hablar de la función representativa de las imágenes intuitivas y de los signos universales, sin embargo determina el sentido en que puede hablarse de dicha función. Respecto de la función representativa de la imagen sensible afirma: "Los términos de función representativa de la imagen intuitiva podrían emplearse, entendiéndolos en el sentido de que la imagen intuitiva reproduce sólo un individuo de la especie correspondiente, pero funciona como base sobre la cual se construye la conciencia conceptual, de tal suerte que, por medio de ella, la intención se endereza a la especie, a la totalidad de los objetos del concepto, a un individuo indeterminado de la

especie, etc.. Y entonces, en sentido objetivo, el mismo objeto intuído podría ser designado como representante de la especie, de la clase, del individuo indeterminado hacia el que se ha tendido, etc." (1). Algo más adelante señala también cuál es la función representativa del signo: "Decir que el nombre es representante no significa, pues, otra cosa sino que el fenómeno físico del nombre es portador de una intuición significativa correspondiente, en la que es mentado el objeto conceptual" (2). Así pues, la representación universal del nombre consiste en atribuir a éste una significación universal, es decir, una intención dirigida - significativamente a un objeto universal.

El sentido legítimo del término representante - universal es el que corresponde a las representaciones conceptuales, diferenciadas descriptivamente de las representaciones intuitivas singulares. La razón de que - las representaciones conceptuales sean representantes universales estriba en que en ellas es mentado un objeto universal.

(1) L. U. II/1, p. 174.

(2) L. U. II/1, pp. 174-5

&57. La abstracción como idea representante y la negación de los objetos universales.

De todo ello se desprende que la teoría de la abstracción como idea representante sostenida por Locke y por Berkeley, al no fijar descriptivamente la multiplicidad de significados del término representar, contiene múltiples errores, siendo el principal de todos ellos la negación de objetos universales. Veámoslo más detenidamente en la teoría de Berkeley ya citada.

En primer lugar, la afirmación de que una idea singular puede ser un representante-sustituto de todas las demás ideas singulares de la misma especie se presenta como una teoría errónea tan pronto como se indaga la significación del término representante-sustituto. - Se dice de un individuo o de un objeto que es representante cuando asume las operaciones (o es término de ellas), que otro debiera ejecutar (o padecer). Así, un embajador y un administrador son, respectivamente, representantes del gobernante y de un cliente, porque efectúan por delegación operaciones que, en rigor, corresponden al gobernante y al propietario. ¿Puede una representación singular sustituir y ser el representante de todas y cada una de las restantes ideas singulares de una clase?. Según Husserl, ello supondría utilizar el término representante-sustituto fuera de los límites de su significa

do. Pues, aún afirmando que a la base de la abstracción hay una intuición sensible y que cualquier otra intuición de la misma clase hubiera podido llevar a cabo la misma función, sin embargo, ello presupone, además de haber admitido ya el concepto de universalidad al que dicha imagen sensible debía sustituir, hablar de una - sustitución posible, pero no efectiva (1).

En segundo lugar, cuando Berkeley afirma que un nombre universal o la idea singular concomitante es representante de toda la extensión de una clase, es decir, que evoca indistintamente en el espíritu cualquier otra idea singular de la misma clase, confunde estas dos cosas: el signo como representante de todo individuo que se encuentra en la extensión de un concepto y el signo en tanto que encierra una significación universal. En este segundo caso, es incorrecto hablar de representante en el sentido de sustituto, puesto que la imagen - sensible que hay a la base de la significación universal no sustituye a ninguna otra imagen sensible. Por el contrario, en los conceptos universales son representados en un solo acto todos los individuos que componen la extensión de una clase. Husserl contrapone las representaciones universales, no aceptadas por Berkeley, a

(1) L. U. II/1, pp. 178-9

las representaciones singulares en los términos siguientes: "En un sentido completamente distinto son representados todos los A o cualquier A, ésto es, son mentalmente representados. En una pulsación unitaria, en un acto homogéneo y peculiar es efectuada la conciencia de todos los A; un acto que no tiene componentes que se refieran a todos los A singulares y que no es producible o sustituible por ninguna suma o trama de actos singulares o de - sugerencias singulares. Por su 'contenido', por su sentido ideal, se refiere este acto a cada miembro de la - extensión; pero no en modo real, sino en modo ideal, es decir, lógico. Lo que enunciamos de todos los A, esto - es, lo que enunciamos en una proposición de la forma todos los A son B, vale evidentemente y a priori para todo A. que determinadamente se haga presente" (1). En este texto Husserl muestra la existencia de representaciones universales recurriendo a la conciencia de lo universal y al contenido de este acto de abstracción ideativa. Hay, pues, un regreso fenomenológico a la conciencia y a su contenido. Ello preludia ya la orientación subjetiva de la fenomenología de Husserl.

En resumen, la existencia de representaciones universales, de conceptos universales puros y a priori, es

(1) L. U. II/1, pp. 179-80.

decir, de conceptos de extensión infinita, en los que no hay posición empírica de existencia alguna, muestra la tesis de Berkeley como un contrasentido.

En tercer lugar, recurrir al ejemplo de la línea dibujada, del que se sirve el geómetra en su demostración, es algo desafortunado. Berkeley se deja llevar - por la inclinación empirista a la imagen sensible, es decir, la línea trazada sobre un papel, en lugar de llevar a cabo la demostración sobre la recta en general. Al refutar la abstracción como resultado de la atención se estableció, en relación con la demostración de que - en todo triángulo la suma de sus ángulos equivale a dos rectos, que cualquier demostración geométrica se efectúa no sobre la singularidad dibujada sino sobre la figura en general. Cuando un geómetra empieza su demostración en los términos: "Sea AB una recta ..." no refiere su demostración a una recta concreta. Por el contrario, toma esta simbolización intuitiva como un ejemplo que sirve de base para el pensamiento de una recta en general. La demostración no versa, por tanto, sobre la recta concreta AB sino sobre la recta en general, en cuya extensión evidentemente también está incluida la recta AB que sirve de apoyo a la demostración. Las intuiciones que hay a la base de las representaciones universales no pueden constituir el objeto de ninguna demostración, puesto que en ese caso no se podría formular pro-

posición alguna. La tesis del sustituto representante no sirve, por consiguiente, para explicar el pensamiento universal. Husserl lo admite expresamente: "Cuán poco puede ayudar el sustituto representante a la clarificación del pensamiento universal, salta a la vista - también en el problema que se plantea con las múltiples representaciones universales que deben intervenir en la presunta demostración de la recta sobre el papel. Las intuitividades correspondientes a ellas no pueden igualmente considerarse como objetos del pensar demostrativo. Pues, de lo contrario, no se llegaría a la constitución de ni una sola proposición; tendríamos nada más que ideas singulares como sustitutos representantes, pero - ningún pensamiento" (1). Es necesario, por tanto, si se parte de la validez de las demostraciones, admitir la existencia de representaciones universales sobre las - cuales se efectúa la demostración.

¿Cuál puede ser la causa de todos los errores cometidos por Locke y Berkeley en relación con la teoría de la abstracción?. Según Husserl, el motivo principal de todos los errores epistemológicos cometidos por estos pensadores estriba en que dan demasiada importancia a lo singular intuitivo, olvidando otras modalidades de

(1) L. U. II/1, p. 183.

conciencia que existen frente a la intuición directa. Así pues, al pensamiento empirista que postula el atenerse casi con exclusividad a lo singular intuitivo, Husserl opone la reflexión fenomenológica consistente en volver sobre los propios actos mentales para encontrar modalidades de conciencia diferentes de la intui-
ción directa. Una de estas modalidades de conciencia que difiere de la intuición directa es la conciencia de la significación.

Lo mentado en esta nueva modalidad de conciencia, es decir, lo mentado en la significación, nos es tan inmediatamente dado como lo mentado por cualquier intuición directa. Veamos cómo Husserl describe la conciencia de la significación: "Lo que es 'significación' puede sernos tan inmediatamente dado como nos es dado lo que es color y sonido. No se puede definir más deta-
lladamente, es algo descriptivamente último. Cuando - emitimos o comprendemos una expresión, significa algo para nosotros, tenemos conciencia actual de su sentido. Este comprender, significar, emitir un sentido no es el oír el sonido verbal o el vivir algún fantasma simultá-
neo. Y así como nos son dadas evidentemente diferencias fenomenológicas entre los sonidos que aparecen, así tam-
bién nos son dadas diferencias entre las significaciones" (1). Estas diferencias entre los diversos tipos de signi-

(1) L. U. II/1, p. 183.

ficación como también sus diversos modos de enlace deben ser establecidos sobre la base de hacernos presentes los diversos actos mentales y lo que en ellos está dado.

En resumen, la crítica de la abstracción como - sustituto representante conduce a Husserl a la reflexión fenomenológica desde la cual puede describirse la conciencia de lo universal como una modalidad de conciencia -- irreductible a la conciencia de lo individual, es decir, a la intuición directa. El motivo que le ha inspirado y que preside todos sus ataques al pensamiento de Locke y de Berkeley es la defensa de los conceptos o representaciones universales, los cuales quedan negados en la teoría de la abstracción como sustituto representante.

CAPITULO XVI

LA TEORIA DE LA DISTINCTIO RATIONIS

&58. La explicación psicológica de la idea singular como sustituto-representante.

La teoría de la abstracción, concebida por - Locke como la unión a un nombre de una idea abstracta representativa de múltiples casos singulares o de un conjunto de notas individuales separables del objeto singular, en el que están contenidas, y considerada por Berkeley como la observación, por medio de la atención, de una cualidad no separable del objeto, al que se le considera exclusivamente desde este punto de vista, recibe en Hume una mayor radicalización nominalista. Explicitando lo implícito y equívoco del pensamiento de Berkeley explica la abstracción por medio de asociaciones por semejanza y concibe la función representativa de las ideas como un resultado de la costumbre. Los denominados contenidos parciales abstractos que no pudiendo ser por sí, pueden ser, según Berkeley, atendidos por sí, no son otra cosa que meras ficciones cum fundamento in re, es decir, ficciones que tienen a su base el pertenecer a esferas de semejanza. Entre los contenidos parciales abstractos sólo hay una distinctio rationis.

Después de haber sometido a crítica la teoría de las ideas abstractas de Locke y de haber llegado a la conclusión de que las ideas abstractas son en sí mismas individuales, aunque respecto de lo que representan sean universales, Hume pasa a considerar estos dos problemas:

En primer lugar, cómo puede explicarse psicológicamente que una idea singular esté capacitada para ser sustituto representante de otras ideas semejantes, es decir, de todas las ideas de la misma clase.

En segundo lugar, puesto que una idea singular pertenece a múltiples círculos de semejanza y, sin embargo, en una determinada conexión mental es representante de uno sólo, aparece la cuestión de por qué este círculo goza de privilegio en dicha conexión mental.

El primer problema lo resuelve Hume del siguiente modo: merced a la costumbre, una idea singular se convierte en universal conteniendo un número ilimitado de otras representaciones. Es la costumbre la que hace transformarse en universal una representación singular cuando se asocia a un nombre universal. Todo nombre universal ha estado asociado simultáneamente a múltiples representaciones singulares por medio de la costumbre. Por ello, está capacitado para evocar cada una de ellas en la imaginación. El hombre se encuentra con múltiples objetos semejantes.

Basándose en su semejanza o en sus semejanzas y prescindiendo de sus diferencias utiliza el mismo nombre para designarlas. Y, puesto que ello constituye ya una costumbre, el sonido o el signo gráfico de un nombre evoca una representación concreta, pero al mismo tiempo despierta el hábito de evocar otras representaciones singulares. Ahora bien, como en la mayor parte de los casos es imposible destacar en la imaginación todas las representaciones singulares designadas por un nombre universal, efectuamos sólo una consideración parcial de ellas en la convicción de que dicha abreviación no origina dificultades para el pensamiento.

A la solución dada por Hume al problema de cómo a una idea singular le puede advenir psicológicamente la aptitud de representar a todas las ideas singulares de la misma clase no presenta Husserl una crítica detallada. Se limita a señalar que los problemas genéticos no entran en la esfera de sus investigaciones. Refiriéndose a la solución presentada por Hume, afirma: "No hemos de entrar aquí en su análisis crítico, puesto que los problemas genéticos no encajan en el cuadro de nuestro trabajo" (1).

¿Quiere ello decir que Husserl renuncia a criticar la solución presentada por Hume? ¿O, por el contrario, expresarán estas frases una crítica más profunda, -

(1) L. U. II/1, p. 192

una crítica de la perspectiva adoptada por Hume para -
 solucionar el problema, en cuyo caso quedaría anulada
 toda la solución?. Lo que Husserl indica es precisamente
 esto último. Sus investigaciones utilizan el análisi
 sis descriptivo, puesto que emplear el análisis genético
 para el esclarecimiento de los conceptos fundamentales
 del conocimiento implicaría recaer en el psicologismo.
 Por ello, en el epígrafe anterior afirma: "En este
 estado de cosas no hay ninguna contradicción, cuando, de
 un lado, calificamos de un error extremo la manera de -
 tratar Hume la abstracción y, de otro lado, le concedemos
 la gloria de haber abierto el camino a la teoría psicológica
 de la abstracción. Esta es un error extremo en
 sentido lógico y epistemológico, en el cual lo que importa
 es investigar de modo puramente fenomenológico las vivi
 vencias cosnoscitivas, considerar los actos mentales en
 lo que son por sí y contienen por sí, para poner en claro
 los conceptos fundamentales del conocimiento. Pero,
 por lo que toca al análisis genético de Hume, éste no -
 puede formular la pretensión de ser completo y definitivo,
 puesto que le falta como base un análisis descriptivo
 suficiente. Esto no impide, sin embargo, que contenga
 valiosas series de pensamiento que no podrían permanecer
 desatendidas y que también han ejercido su fecunda influencia" (1).

(1) L. U. II/1, p. 190

&59. Los círculos de semejanza de una representación singular.

El segundo problema consistía en saber cómo en una determinada conexión mental puede ser destacado - uno solo de los diversos círculos de semejanza a los que una idea singular pertenece simultáneamente o, lo que es lo mismo, cómo podemos distinguir en un objeto intuitivo momentos abstractos sin, por ello, convertirlos en ideas por sí, separadas de todas las demás. Como solución a este problema presenta Hume la teoría de la distinctio rationis.

Tomemos como ejemplo la idea de blanco. ¿Cómo - distinguir la esfera blanca, recién intuída, de la blancura si la esfericidad y la blancura no son dos ideas que están contenidas en la idea concreta de la esfera blanca, recién intuída, como partes separables?. Berkeley contestó que ello era posible como resultado de la atención. Hume recurre a los círculos de semejanza. Debido a las comparaciones sucesivamente efectuadas entre los objetos individuales, éstos quedan distribuidos en círculos de semejanza. El hábito hace que nos acostumbremos a considerar los objetos individuales desde diversas perspectivas de acuerdo con su inclusión en distintos círculos de semejanza. En un mismo objeto de intuición, según la clase de reflexión que efectuemos o

según las semejanzas que en dicha reflexión predominen, resulta atendido un momento diferente. Puesto que a ca da círculo de semejanzas se le atribuye un nombre, es evidente que la reflexión interna determina no sólo el punto de vista desde el que consideramos un objeto indivi dual sino también el nombre universal. De esta reflexi ón tenemos, debido a la costumbre, una conciencia muy confusa. En esta conciencia confusa nos imaginamos, por ejemplo, el cubo blanco cuando en él se destaca el momento o la semejanza del color, en cuya esfera queda incorpo rado el cubo blanco percibido.

En la demostración de Hume hay un pensamiento para dójico que merece ser destacado. Las notas o propiedades internas de un objeto individual no están en él como habitantes. Los diferentes aspectos o momentos de un objeto individual intuído (color, forma, etc.), que creemos captar como algo presente en el contenido de dicho objeto no son, sin embargo, en la realidad nada en él (1). Sólo hay una clase de partes reales: las que pueden existir y aparecer como separadas. Los contenidos parciales abstractos, al no poder ser por sí y al no poder tampoco ser intuídos por sí, no son nada real. Pero, puesto que pueden ser atendidos por sí, hay que concluir que son meras ficciones cum fundamento in re. Por ello, no puede afirmarse que el color esté en lo coloreado ni la forma

(1) L. U. II/1, p. 194

en lo formado. Lo único que hay son círculos de semejanza en los que el objeto intuído queda incorporado y ciertos hábitos o costumbres que se originan por la intuición, es decir, determinadas disposiciones inconscientes estimuladas por la intuición (1).

El principio de esta concepción de Hume es la - identificación del objeto fenoménico con su fenómeno, es decir, de lo que se fenomenaliza o de lo que aparece con el fenómeno o apariencia. Para Hume sólo hay un contenido concreto intuitivo y las partes o fragmentos reales que pueden existir separadas unas de otras. Ello significa que cualquier objeto aparece únicamente en su concreción y que los contenidos parciales abstractos no son otra cosa que los puntos de vista según los cuales un objeto, tomando por base un círculo de semejanzas, se asocia con otros objetos individuales. Pero aún suponiendo que el pensamiento de Hume no fuera éste, sino el de que los momentos abstractos son inherentes al objeto individual, el problema seguirá teniendo sentido, ya que entonces habrá que explicar cómo las notas singulares, que sólo pueden existir unidas y compenetradas con las demás, pueden ser objetos exclusivos de intenciones intuitivas o mentales y por qué la atención apunta a una nota determinada del objeto singular en lugar de a otra.

(1) Ibidem

&60. La oposición de Husserl a la teoría de la distinctio rationis.

A la doctrina de Hume en su interpretación radical opone Husserl varias objeciones:

En primer lugar, si los contenidos que corresponden a los términos absolutos de una relación no son nada en la intuición concreta, tampoco el contenido de la relación puede ser algo en la intuición de un conjunto. Por consiguiente, no se puede recurrir al hallazgo de una esfera de semejanza entre un objeto coloreado y los demás objetos coloreados para explicar cómo se puede producir la distinción de un color.

En segundo lugar, la teoría de la distinctio rationis o de los círculos de semejanza es falsa porque conduce a un regreso ad infinitum. Veamos por qué. Si la respuesta a la pregunta de cómo se puede producir el hallazgo de la distinción de un color en un objeto coloreado consiste en afirmar que merced a la semejanza entre un objeto singular y los otros objetos que están incluidos en la misma esfera de semejanza, habría que retrotraerse, en ese caso, a otra nueva semejanza que fuera el principio de explicación de la anterior y así sucesivamente. Parafraseando este pensamiento de Husserl, afirma Stegmüller: "Si la respuesta se da mediante el recurso de la

semejanza, la contestación al problema de cómo es posible encontrar la propia semejanza, tendría que remontarse al hallazgo de la semejanza de esta semejanza, y así ad infinitum" (1).

La conclusión que de todo ello saca Husserl es la necesidad de admitir "determinaciones abstractas objetivas". Sin ellas no sería posible distinguir un color de los demás, ni tampoco hablar de la semejanza que tienen entre sí todos los objetos blancos. Sólo bajo la identidad de la especie es posible establecer la semejanza entre diversos objetos individuales. Ahora bien, según la recta interpretación que del pensamiento de Husserl hace Schérer, estas determinaciones abstractas objetivas y, con ellas, la posibilidad de establecer semejanzas entre los objetos, se dan "a condición de que no identifiquemos la sensación de blanco y el blancor de la bola, es decir, que nos refiramos a la intención de la intuición y no a sus componentes reales. La propiedad de la cosa no es un carácter de la vivencia, como tampoco es blanca la sensación de lo blanco: en un caso se trata de contenidos experimentados, en el otro de partes o - aspectos de la bola que aparece" (2). En otros términos,

(1) Stegmüller (Wolfgang), Corrientes fundamentales de la filosofía actual. Trad. de F. Saller. Buenos Aires, Editorial Nova, 1967, p. 106.

(2) Op. cit., p. 197

las determinaciones abstractas objetivas aparecen siempre y cuando no atribuyamos al objeto intuído ninguna transcendencia física o metafísica, siempre y cuando el objeto sea mentado tal y como aparece en la intuición. Se refiere aquí Husserl a lo que en las Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica denominará noema, es decir, al objeto cognoscitivo en tanto que no se confunde con las cosas transcendentales ni tampoco con los actos de conciencia (1). Así pues, ateniéndonos al contenido de las vivencias, esto es, a lo que apunta la intención de una intuición, estaremos en condiciones para captar los conceptos universales. Husserl está postulando implícitamente la necesidad de atenderse a los fenómenos.

Pero, ¿por qué esta exigencia de atenderse a los datos de la intuición? Veamos su respuesta: "Lo que se encuentra en la intención de una intuición, lo que yo pienso que capto percibiendo o que me figuro imaginando está en amplia medida fuera de toda discusión. Podré engañarme sobre la existencia del objeto de la percepción, pero no sobre que lo percibo como determinado de este o aquel modo, y que en la mencción de esa percepción no es completamente distinto; ^{de lo que es} por ejemplo, un pino en lugar de un escarabajo. Esta evidencia en la descripción --

(1) Ideen I, pp. 218-222

determinante, es decir, en la identificación y mutua distinción de los objetos intencionales como tales tiene, sin duda, como fácilmente es comprensible, sus límites; pero es evidencia verdadera y auténtica" (1). El atenerse a los datos inmediatos de la conciencia produce una evidencia verdadera y auténtica que hace desaparecer toda posibilidad de error.

Ahora bien, atenderse a los datos presupone dejar a un lado la existencia del objeto percibido sobre la cual puedo engañarme. Tampoco pueden ser considerados como cosas o propiedades. "Las diferencias entre cosa y propiedad, dice Husserl, son diferencias ontológicas; no son caracteres de la vivencia; no son nada en el mismo fenómeno respectivamente dado en el modo de un momento real, de algo que existe y puede señalarse..." (2). Los fenómenos intuitivos aparecen como contenidos de las vivencias. En este sentido, pero sólo en éste, puede decirse que sean reales. Una esfera, un color, que en sí mismos tienen como especies una existencia ideal, son reales como contenidos de una vivencia, es decir, como sus momentos constituyentes.

Así pues, el análisis descriptivo de los datos -

(1) L. U. II/1, pp. 197-8

(2) L. U. II/1, p. 198

de la conciencia, propio de la fenomenología, conduce a la aceptación de una intuición mental o intelectual en la que son captados los contenidos abstractos. "De ningún modo puede afirmarse, afirma Husserl, la evidencia de que los momentos de la sensación, el momento del color, el momento de la forma y demás determinaciones inmanentes pertenecen realmente a la unidad de la intuición como momentos que la constituyen (1). El empirismo radical y el nominalismo extremo de Hume, postulando una fidelidad a la experiencia concreta, desconocen el análisis descriptivo de los datos de la conciencia. De ahí, su negación de los conceptos universales.

&61. El escepticismo de Hume y su refutación.

El escepticismo de Hume no sólo se extiende a los contenidos parciales abstractos, sino también a los contenidos parciales concretos, es decir, a los trozos. Y, evidentemente, sobre la base del relativismo del caso singular no puede surgir la conciencia de la universalidad, ya que para que se efectúe la abstracción es necesario que sea dado intuitivamente el caso singular.

(1) L. U. II/1, p. 200

¿Cuál es la razón del escepticismo de Hume respecto de los contenidos parciales concretos?. Su escepticismo se basa en que lo concretum está siempre en estado de fusión, ya que al identificar la apariencia con lo que aparece y al considerar fluyendo unos en otros - los contenidos vividos, traslada lo que es propio de las vivencias a sus contenidos y, por último, a lo que aparece. Por tanto, si las vivencias fluyen unas en otras en la unidad de la conciencia, también sus contenidos fluyen unos en otros. Esta es la razón del escepticismo de Hume respecto de los contenidos parciales concretos, ya que - al estar lo concretum en estado permanente de fusión y de unidad, resulta imposible poder hacer en él alguna - distinción.

Veamos todo ello en un ejemplo. El escepticismo de los contenidos parciales concretos piensa que una superficie blanca homogénea es un objeto divisible y que todas sus partes discernibles, es decir, en cuanto ya - están separadas unas de otras, son tomadas por nosotros como partes que de antemano ya están dadas en la superficie total. Este pensamiento vale también para la sensación. El contenido de la sensación de la superficie blanca está compuesto de trozos que, respecto del contenido total de la sensación, se encuentran en la misma relación que los trozos de la superficie blanca respecto de toda ella. Todo ello significa que en la intuición de la superficie blanca vivimos una multiplicidad de contenidos

que fluyen constantemente unos en otros.

A esta concepción opone Husserl dos reparos: En primer lugar, ¿cómo se puede saber que el contenido percibido es realmente un contenido compuesto?. Si se responde que por medio de la imaginación, es decir, introduciendo por medio de ella divisiones en la superficie total, entonces hay que concluir que el contenido de esta nueva vivencia es diferente del contenido unitario e inseparable de la intuición primera. Hay, pues, en el escepticismo de los contenidos parciales concretos una - sustitución inadvertida de un contenido por otro. Al - contenido unitario de la sensación de la superficie blanca lo sustituímos por el contenido de las actividades de la fantasía y del juicio que surgen sobre la base de - aquel contenido primero.

En segundo lugar, aunque el contenido de la intuición primera posea ya divisiones, tiene cierto carácter unitario. Por ello, podemos distinguirlo también de - aquel contenido posterior que surge cuando verificamos por medio de operaciones sucesivas que el contenido primeramente intuído es un contenido compuesto de partes. De este modo, una parte que en la intuición primera esta en un segundo plano pasa a ocupar el centro de la atención y de la imaginación cuando es objeto de un segundo acto de percepción o de imaginación en el que se

verifica parcialmente que el contenido de la intuición primera es un contenido con divisiones (1).

En resumen, el análisis fenomenológico patentiza también los errores del escepticismo de los contenidos parciales concretos, el cual imposibilita, a su vez, los contenidos parciales abstractos.

La vía escéptica abierta por Hume culminaría en una concepción unitaria de la conciencia, en la que no sería posible distinguir sus contenidos parciales ni sus vivencias simultáneas o sucesivas. La psicología no sería una ciencia posible. A esta tesis que aparece como corolario del escepticismo de Hume se opone también Husserl. El flujo de las vivencias de la conciencia no está desprovisto de una interna estructura que haga posible la formación de conceptos. "Todo flujo de los fenómenos inmanentes, afirma Husserl, no anula la posibilidad de captarlos primero, en conceptos vagos, aunque completamente claros (puesto que están formados directamente sobre la base de la intuición) y de efectuar, después, sobre la base de estos conceptos múltiples decisiones - que, aunque objetivamente sean muy toscas, son, sin embargo, evidentes, las cuales son completamente suficientes para posibilitar una investigación psicológica" (2).

(1) L. U. II/1, pp. 203-4

(2) L. U. II/1, p. 205

Aún los contenidos más uniformes de una intuición sensible (por ejemplo, el contenido "superficie blanca") pueden servir de base para formar conceptos exactos con los que se constituyen proposiciones exactas a priori.

Así pues, la prueba final que Husserl presenta - como refutación de la última exaltación del escepticismo consiste en mostrar la existencia de proposiciones exactas a priori que se refieren a objetos ideales. La argumentación dice así: "Si transformamos los conceptos y las relaciones empíricas en exactos y formamos conceptos ideales de extensión, superficie, igualdad cualitativa y continuidad, etc., se producen proposiciones exactas a priori, que desenvuelven lo que está fundado en las intenciones de los conceptos estrictos. En comparación con ellos, los enunciados meramente descriptivos son aproximaciones inexactas. Pero, aún cuando lo vago, la esfera de las singularidades fenoménicas en general, no pertenece a la esfera del conocimiento exacto (que opera con más altos ideales), no por eso está excluida de la esfera del conocimiento en general" (1). Puesto que existen proposiciones exactas a priori, que versan sobre objetos ideales, y puesto que éstos son conceptos universales, debe ser rechazado el nominalismo extremo que los niega.

(1) L. U. II/1, pp. 206-7

La polémica contra el escepticismo de Hume, lo mismo que la refutación de las teorías empiristas de la abstracción de Locke y Berkeley, se establece sobre la base de los conceptos universales. Contra el nominalismo extremo de Hume emprende Husserl una serie de análisis descriptivos cuya finalidad es mostrar fenomenológicamente los contenidos y conceptos abstractos mediante la conciencia de la universalidad.

Pero, ¿por qué este afán caso obsesivo de Husserl por defender los conceptos universales? En el fragor de la polémica lo afirma expresamente: "Suprimir mediante teorías los contenidos abstractos y con ellos los conceptos abstractos significa querer demostrar como ficción lo que, en verdad, es el supuesto de todo pensar intelectual y de toda demostración en general" (1). Los conceptos universales constituyen la base de la ciencia. Si se los niega, desaparece la posibilidad de la ciencia, puesto que sin ellos es imposible el pensamiento y la demostración. El hombre quedaría limitado al conocimiento sensible, es decir, al conocimiento de lo individual y le sería imposible remontarse al conocimiento de lo universal y, por tanto, al conocimiento científico. Esta es la razón de que Husserl se imponga la tarea de establecer la base de la ciencia. Su polémica contra el relati

(1) L. V. II/1, p. 200

vismo filosófico sólo tiene un parangón histórico con la llevada a cabo por Sócrates contra la sofística de su tiempo. Ambos pensadores, al combatir el relativismo filosófico, que, en rigor, siempre desemboca en el escepticismo por destruir la objetividad del conocimiento, están defendiendo, en el fondo, el derecho de la filosofía a su propia existencia.

461

E P I L O G O

E P I L O G O

Las conclusiones, en las que el presente trabajo puede resumirse, son las siguientes :

Husserl sometió a crítica las diversas modalidades que en su tiempo adoptó el relativismo filosófico. El psicologismo lógico, el historicismo y las teorías modernas de la abstracción, inspiradas en el empirismo, llevan en su seno, ya explícitamente ya implícitamente, el relativismo y fomentan el escepticismo. Por ello, - Husserl polemizó contra estas tres corrientes filosóficas.

El psicologismo lógico, al interpretar las leyes lógicas puras como leyes empíricas reductibles a las formas primordiales del entendimiento humano, a sus funciones, a su constitución psicológica o al mismo entendimiento humano, defiende el relativismo. Las leyes lógicas que regulan los objetos del conocimiento deben ser reducidas a las leyes psíquicas del acto de conocer. Según regulen estas leyes la actividad del entendimiento humano específica o individualmente considerado, el relativismo será específico o individual. Pero tanto en un caso como en el otro se destruye la objetividad del conocimiento. Para otros seres racionales específica-

mente diferentes habría otras leyes psíquicas y, por consiguiente, lo que es verdadero para el hombre podría ser falso para otra especie de seres pensantes y al contrario. En el fondo de la polémica contra el psicologismo lógico se dilucida la objetividad del conocimiento. Y es precisamente desde la objetividad de un modo determinado de ser, esto es, desde la objetividad del ser ideal, desde donde Husserl rechaza toda expresión de psicologismo lógico. La imposibilidad de reducir la unidad de la teoría a la actividad psíquica y la imposibilidad de admitir la objetividad de la matemática y de la lógica condujeron a Husserl, en defensa de la objetividad de la ciencia en general, a la crítica del psicologismo sobre la base de la objetividad del ser ideal.

Pero, ¿por qué toma como base de su crítica la objetividad del ser ideal y no la objetividad de la realidad fáctica?. Tras el fracaso de su intento de fundamentar psicológicamente la matemática en Filosofía de la aritmética ve la necesidad de buscar una fundamentación lógica de la misma y el ser de los enunciados, de las afirmaciones, de las negaciones, de las demostraciones, etc., es un ser ideal. Igual que las leyes de la matemática, las leyes de la lógica son leyes ideales. Las leyes de la psicología, por el contrario, son leyes de hechos.

La objetividad del ser ideal, por la que el psicologismo lógico se presenta como un contrasentido, es caracterizada por Husserl como el mostrarse o el aparecer a cualquier entendimiento. Esta apertura constitutiva del ser ideal no hace referencia a un entendimiento concreto, ni tampoco a una intelección actual. Hacer consistir la objetividad del ser ideal en su referencia actual a un entendimiento concreto y determinado significaría introducir el relativismo y negar dicha objetividad. Así, pues, si limitar la objetividad del conocimiento a la especie humana significa destruirla, no le queda otra salida a Husserl, sino caracterizarla como la posibilidad de ser inteligida por cualquier entendimiento. Esto equivale a afirmar que la objetividad del conocimiento consiste en la apertura constitutiva del ser, en el mostrarse o aparecer. Puesto que la objetividad es requisito ineludible del pensamiento conceptual y del conocimiento científico, establecer su posibilidad es defender la posibilidad de la ciencia y de la filosofía como ciencia. Al psicologismo lógico, que intenta explicar la objetividad del conocimiento por los procesos psíquicos y confunde, por consiguiente, las leyes del objeto de conocimiento con las leyes del acto de conocer, no le queda otra salida que el escepticismo científico. Pero esta conclusión es propia no sólo del psicologismo lógico, sino de toda corriente filosófica que, haciendo depender la objetividad del

conocimiento de elementos externos a su contenido, la limite y la haga relativa a ellos. Esta es la razón de que Husserl también polemice contra el historicismo y contra las concepciones empiristas de la abstracción.

Tan injustificada como la reducción del contenido de conocimiento al acto de conocer, practicada - por el psicologismo lógico, es la llevada a cabo por el historicismo. Y así como el psicologismo lógico es una modalidad del positivismo, puesto que, aún admitiendo la existencia de hechos inmateriales, se pliega de modo exclusivo al imperio de los hechos, también el historicismo, que había surgido como una superación de la actitud cientificista y del positivismo, acabó cayendo, paradójicamente, en las redes positivistas. De ahí, su relativismo historicista y su escepticismo metafísico.

Con la división del ámbito científico en dos grandes grupos (el de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu), Dilthey perseguía la finalidad de constituir a las ciencias del espíritu con objetos y métodos diferentes de los de las ciencias de la naturaleza. Los fenómenos naturales y espirituales son heterogéneos y reclaman métodos distintos. Las ciencias del espíritu tienen, por consiguiente, su propio objeto y su método peculiar : son ciencias autónomas. Nada habría que reprochar a esta tesis. Pero, a

la hora de adoptar un método para las ciencias del es píritu, Dilthey se decide por el método psicológico e histórico-comparativo. ¿Qué consecuencia trae todo ello?

En primer lugar, vuelve a aparecer sobrepticiamente el "espíritu positivo" que se intentaba superar con la división de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Adoptar para todas las ciencias del espíritu el método psicológico e histórico-comparativo significa tomar el método de dos ciencias positivas como el único método válido para el estudio del espíritu. Pues, si bien es cierto que la psicología a la que Dilthey se refiere no es la psicología experimental, sino la psicología comprensiva (die verstehende Psychologie), no lo es menos que ésta sigue siendo una ciencia de hechos. El esplendor de la psicología y de la historia ciega a Dilthey impidiéndole ver otras realidades no susceptibles de ser abordadas con un método psicológico e histórico.

En segundo lugar, la adopción del método psicológico e histórico-comparativo conduce a una concepción de la idea como formación fáctica del espíritu. Dilthey presenta la historicidad de la conciencia y el valor absoluto y objetivo de la ciencia como una alternativa y se decide por la primera solución. La idea es una mera formación fáctica del espíritu y como tal su validez es sólo relativa a la sociedad en que surge. Todo histori-

cismo consecuente lleva en su seno un relativismo inconsecuente. Husserl hace ver que la alternativa entre la historicidad de la conciencia y el valor absoluto y objetivo de la filosofía es una alternativa aparente. Su distinción entre la ciencia subjetiva y objetivamente considerada permite deshacer la alternativa y sostener la tesis de la historicidad de la conciencia y el valor objetivo y absoluto de la ciencia.

En tercer lugar, el método histórico y psicológico como método exclusivo de las ciencias del espíritu conduce a un escepticismo metafísico. La multiplicidad de sistemas metafísicos antagónicos desarrollados en la historia de la Humanidad muestra la imposibilidad de la metafísica. De otro lado, si la idea es una formación fáctica de la conciencia, se cierra la vía de acceso al ser de la conciencia. Objeto de las ciencias del espíritu son los fenómenos de ésta, pero no su ser. El historicismo no es otra cosa que un fenomenalismo espiritualista.

Ante el relativismo historicista y su escepticismo metafísico, Husserl defiende la objetividad del conocimiento científico, lo cual no implica negar el historicismo de la conciencia, propone la autonomía de la filosofía, puesto que como "filosofía primera" no puede tomar de ninguna otra disciplina ni su método ni su

objeto, y esboza su constitución como ciencia estricta y rigurosa, es decir, como ciencia radical de esencias universales.

En la polémica contra el psicologismo lógico recurría Husserl a la objetividad del ser ideal para mostrar el contrasentido del mismo, aunque en el fondo de la misma se planteaba el problema de la objetividad del conocimiento científico. La refutación del historicismo reafirma explícitamente la necesidad del conocimiento objetivo, sin el cual no sería posible ni el pensamiento conceptual ni el conocimiento científico.

El error en que incurre el historicismo socava frecuentemente el pensamiento moderno y contemporáneo. No sólo el historicismo, sino también el racionalismo, el empirismo y el idealismo transcendental de Kant tienen en común el pensamiento de que la filosofía debe tomar como imagen el modelo de una o varias ciencias positivas y apropiarse, en la medida de sus posibilidades, el método de éstas. La respuesta de Husserl es tan clara como sencilla: la filosofía, a diferencia de las demás ciencias, es una ciencia que, por su radicalidad, no puede tomar de ninguna otra ni los principios de que parte, ni el objeto sobre el que versa, ni el método por ella utilizado.

Finalmente, la radicalidad y universalidad de la filosofía como ciencia estricta orientan a Husserl a su idea de la fenomenología como ciencia de la esencia de la conciencia pura.

También el empirismo desemboca, por una falsa intelección de la teoría de la abstracción, en un escepticismo filosófico. La explicación psicologista del universal rechaza el ámbito ideal, condición de posibilidad del conocimiento objetivo, sin el que tampoco es posible la ciencia. Las especies ideales sólo tienen existencia dentro del entendimiento que las piensa. Su ser es un mero ser representante, pues en la realidad extramental se dan exclusivamente realidades concretas e individuales. La hipóstasis metafísica del universal le atribuye, sin embargo, una existencia actual. El universal es algo real y actualmente existente fuera de la mente del sujeto pensante. Por último, el nominalismo - niega los objetos y las representaciones universales. Los únicos universales son los nomina : los universales in significando.

La fenomenología descriptiva esclarece, apoyándose en las diversas modalidades de conciencia del universal, que el escepticismo nominalista no testifica lo que aparece a la conciencia, que la hipóstasis metafísica - del universal afirma de él más de lo que muestra a la

conciencia y que la hipóstasis psicológica traslada a los actos psíquicos aquello a lo que éstos apuntan. La abstracción ideativa, que, partiendo de lo fáctico y de lo individual, se eleva al ámbito de lo ideal, representa el único medio para volver al conocimiento objetivo y, a su través, al conocimiento científico.

La polémica de Husserl contra el psicologismo lógico, el historicismo y las teorías modernas de la abstracción, representa un esfuerzo titánico para salvar la objetividad del conocimiento intelectual, para establecer las bases de la ciencia y de la filosofía como ciencia estricta.

¿No nos encontramos en nuestro tiempo en una situación semejante?. ¿No será necesaria una crítica del pragmatismo, del neopositivismo y del sociologismo?. ¿No darían estas investigaciones un resultado insospechado al reducir las ciencias positivas a sus propios límites?. ¿No solucionarían la "crisis de fundamentos" que algunas de estas ciencias experimentan?. ¿No presentarían soluciones insólitas en orden a la convivencia humana?. Por último, ¿no volvería a encontrarse el hombre a sí mismo al asumir una tarea y una responsabilidad de significación universal en una auténtica vuelta a la razón?. Y la vuelta a la esencia de Occidente, ¿no le conduciría a un auténtico humanismo?. Este es, a mi modo de ver, un reto que el filósofo contemporáneo no puede dejar de recoger.

BIBLIOGRAFIA

Observaciones

La bibliografía, como fácilmente puede comprobarse, no es una bibliografía práctica, sino teórica. La razón es doble. De un lado, al incluirse al pie de página las citas contenidas en el texto, no hemos creído necesario repetir al final del trabajo los datos de las obras de las que aquéllas fueron extraídas. De otro lado, hemos creído de interés para nuestra labor investigadora y docente reunir la mayor parte de los títulos de los artículos y monografías publicados sobre el pensamiento de Husserl.

En la confección de la bibliografía se han tenido en cuenta los criterios utilizados por el Répertoire bibliographique de la philosophie, publicado por el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina bajo el patrocinio de la U.N.E.S.C.O.

A pesar de las dificultades que el unificar todos los títulos bajo los mismos criterios ha ocasionado, ya que algunas de las bibliografías sobre Husserl siguen los criterios clásicos, creemos que las ventajas del modo de citar del Répertoire bibliographique de la philosophie superan los inconvenientes. El subrayar el título del volumen trae como consecuencia el distinguir fácilmente los artículos de las monografías. Las obras son subrayadas, pero los artículos no lo son, sino el volumen en que están incluidos.

La bibliografía comprende volúmenes y trabajos publicados hasta 1973.

Cuando hay dos revistas con el mismo nombre hemos creído oportuno incluir entre paréntesis el nombre de la ciudad en que se publican para distinguirlas entre sí.

Hemos mantenido en su original a todos los nombres propios por una exigencia de mantenernos fieles a lo que la misma obra nos ofrece.

Aunque es norma frecuente en bibliografías citar en abreviatura el nombre de las revistas y precederlas de una lista de siglas, hemos creído más útil para el lector incluir el nombre completo de las mismas.

Somos conscientes de que en algunos títulos faltan datos, pero hemos preferido incluirlos con datos incompletos que excluírlos.

Agradecemos el permiso del Director del Archivo "Husserl" de la Universidad de Colonia para introducir en la presente tesis doctoral el título de todos los inéditos que se encuentran depositados en el Archivo de Lovaina y de los cuales hay fotocopia en el Archivo de Colonia.

S U M A R I O

I.- Obras de Husserl.

- a) Volúmenes y artículos publicados
- b) Traducciones
- c) Trabajos inéditos

II.- Obras sobre Husserl

- a) Repertorios bibliográficos
- b) Monografías y artículos

I.- Obras de Husserl

a) Volúmenes y artículos publicados:

- Adolf Reinach. Ein Nachruf. Kantstudien, 1918 (23), 147-149
- Adolf Reinach. Frankfurter Zeitung, vom 6. Dezember 1917.
- Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Hrsg. von Margot Fleischer. (Husserliana, 11). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966
- Anton Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie. I. Vol. Halle. Max Niemeyer, 1908, XXXII y 764 P.89. Deutsche Literaturzeitung (Berlin), 1910 (31), col. 1106 - 1110.
- Anmerkungen zur Begriffsschrift G. Freges, in Frege (Gottlob), Begriffsschrift und andere Aufsätze. (2. Aufl. Mit E. Husserls und H. Scholz, Anmerkungen. Hrsg. von Ignacio Angelelli. Hildesheim, Olms, 1964)
- Antwort auf die vorstehende "Erwiderung" des

- Herrn Voigt. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1893 (17), 500-11.
- (Auszüge aus unveröffentlichten Manuskripten des Husserls Archivs (Louvain), in Brand (Gerd), Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1955), 143-5.
 - (Auszüge aus unveröffentlichten Manuskripten des Husserls-Archivs (Louvain)), in Biemel (Walter), Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu (Tijdschrift voor Filosofie, 1950 (12)), 264-280, passim.
 - (Auszüge aus unveröffentlichten Manuskripten des Husserls-Archivs (Louvain)), in Toulemont (R.), La spécificité du social d'après Husserl (Cahiers Internationaux de Sociologie, 1956 (25)), 135-151 passim.
 - A. Voigt's "elementare Logik" und meine Darlegungen zur Logik des logischen Calculs. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1893 (17), 111-120.
 - Beiträge zur Variationsrechnung. (dissertation). Wien, 1882.
 - Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus

dem Jahre 1894. Archiv für systematische Philosophie, 1897 (3), 216-244.

- Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-1899. Archiv für systematische Philosophie, 1903 (9), 113-132, 237-259, 393-408, 523-543, 1904 (10), 101-125.
- Brief an Dorion Cains (21. März 1930), in Edmund Husserl 1859-1959, (Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 283-285.
- Brief an Hugo Münsterberg, in Münsterberg (Hugo), The Peace and America (New York and London, D. Appleton and Company, 1915), 222-224.
- Brief an Marvin Farber, in Farber (Marvin), Edmund Husserl and the Background of his philosophy (Philosophy and Phenomenological Research, 1940-1941 (1), 1-20), 13.
- Briefe an Roman Ingarden mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. Hrsg. von Roman Ingarden (Phaenomenologica, 25) Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.
- Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hrsg. und eingel. von S. Strasser (Husserliana, 2), 2. Aufl. Den Haag, Martinus

Nijhoff, 1963.

- Das bewusstlose Ich -Schlaf - Ohnmacht.
Tijdschrift voor Filosofie, 1952 (14), 261-263.
- Der Folgerungscalcul und die Inhaltslogik.
Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1891 (15), 168-169
- Der Folgerungscalcul und die Inhaltslogik.
Nachträge zur gleichnamigen Abhandlung. P. 168 ss. dieses Band. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1891 (15), 351-356.
- Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem. Revue Internationale de Philosophie, 1939 (I), 203-225.
- Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.
Hrsg. und eingel. von Walter Biemel.
(Husserliana, 2), 2. Aufl.. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1958.

- Die Idee einer philosophischen Kultur. Ihr erstes Aukeimen in der griechischen Philosophie. Japanischdeutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik, 1923 (1), 45-51

- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie. Hrsg. von W. Biemel. (Husserliana, 6), 2. Aufl. 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1969.

- Die Methode der Wesensforschung. The Kaizo, 1924, n. 2. 107-116.

- Die Phänomenologie und Rudolf Eucken. Die Tatwelt, 1927 (3), 10-11.

- Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der außerleiblichen Umwelt, Hrsg. von A. Schütz. Philosophy and Phenomenological Research, 1946 (6), 323 - 343.

- (Beitrag zur) Diskussion zum Vortrag von (Heinrich) Maier: Philosophie und Psychologie, in Bericht über den VI. Kongress für experimentelle Psychologie vom 15. bis 18 April 1914 (im Auftrage des Vorstandes hrsg. von Prof. Dr. F. Schumann, II. Teil, Leipzig, A. Barth, 1914) 144-145.

- Drei Briefe an George Misch, in Diemer (Alwin),
Edmund Husserl. Versuch einer systematischen
Darstellung seiner Phänomenologie. (Meisenheim
am Gran, Anton Hain, 1956), 393-394.

- Drei unveröffentlichte Briefe von Husserl an
Ingarden. Zeitschrift für Philosophische
Forschung, 1959 (13), n. 2. (Husserl), 349-51.

- Ein Brief Edmund Husserls von 1919, (an Arnold
Metzger, auf Grund eines von Metzger gesandten,
unveröffentlichten Manuskriptes: Die
Phänomenologie der Revolution. (1919))
Philosophisches Jahrbuch, 1953 (62), n. 1.
(Deutung der Gegenwart), 195-200.

- Ein Brief von Husserl an Stoltenberg (Faksimile -
Wiedergabe) Zeitschrift für philosophische
Forschung, 1959 (13), n. 2. (Husserl), 179-80.

- Entwurf einer "Vorrede" zu den "Logischen
Untersuchungen" (1913). Tijdschrift voor
Filosofie, 1939 (1), 106-133; 319-339.

- Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur
Genealogie der Logik. Rdg. und hrsg. von Ludwig
Landgrebe. 2. Aufl. Hamburg, Claassen, 1954.

- Erinnerungen an Franz Brentano in Kraus (Oskar),
Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. (München, C.H. Beck, 1919), Anhang
II, 153-167.

- Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode. The
Kaizo, 1923, n. 3, 84-92.

- Erneuerung als individualisches Problem. The
Kaizo, Sonderheft (April), 2-31.

- Erste Philosophie (1923/4). Erster Teil:
Kritische Ideengeschichte. Hrsg. von R. Boehm
(Husserliana, 7). Den Haag, Martinus Nijhoff,
1956.

- Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil:
Theorie der phänomenologischen Reduktion.
Hrsg. von R. Boehm (Husserliana, 8). Den
Haag, Martinus Nijhoff, 1959.

- Formale und transzendente Logik. Versuch
einer Kritik der logischen Vernunft. Jahrbuch
für Philosophie und phänomenologische
Forschung, 1929 (10), 1-298.

- (Bemerkungen in A. Lalande, Vocabulaire philosophique, Fascicule n° 9, F et G zu den Begriffen:) Faculté-Fait - Fantaisie. Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1929 (6), 296; 299.

- Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, in Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl, edit. by Marvin Farber (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1940), 307-325.

- Husserl, in Philosophen-Lexicon, bearb. von Eugen Hauer, Werner Ziegenfuss, Gertrud Jung. (Berlin, S.M. Mittler und Sohn, 1937). G. Lieferung, 447-452.

- (Selbstanzeige:) Husserl, Dr. E.G., Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen. Halle a. S., C.E.M. Pfeffer (R. Stricker), 1891, 82 XVI y 324 p. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1891 (15), 360-361.

- (Selbstanzeige:) Husserl, Edmund, Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur

reinen Logik. Halle a. S., Max Niemeyer,
1900. XII y 257 p. Vierteljahrschrift
für wissenschaftliche Philosophie, 1900 (24),
511-512.

- (Selbstanzeige:) Husserl, Edmund, Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle a. S., Max Niemeyer, 1901. XVI y 718 p. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1901 (25), 260-263.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. von Walter Biemel (Husserliana, 3). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweiter Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. von Walter Biemel (Husserliana, 4). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaft. Hrsg. von Marly Biemel (Husserliana,

- 5). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.
- (Bemerkungen in A. Lalande, Vocabulaire philosophique Fascicule n° 12, Individu à Kinesthésique, zu den Begriffen:) Individu-Intention. Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1900 (9), 235; 263.
 - Lettre de M. le professeur Husserl: An den Präsidenten des VIII. internationalen Philosophen-Kongresses Herrn Professor Dr. Rádl in Prag, in Actes du huitième Congrès International de Philosophie à Prague 2-7 septembre 1934 (Prague, Comité d'organisation du Congrès, 1936), 41-45.
 - Logische Untersuchungen, 5. Aufl., 3 Bd., Tübingen, Max Niemeyer, 1968.
 - Melchor Palágyi. Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik. Leipzig, W. Engelmann, 1902. 93 p. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Leipzig, 1903 (31), 287-294.
 - Nachwort zu meinen "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie". Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1930(11), 549-570.

- Notizen zur Raumkonstitution, with a preface by Alfred Schütz. Philosophy Phenomenological Research, 1940-1941 (1), 21-33; 217-226.
- Persönliche Aufzeichnungen. Hrsg. von W. Biemel. Philosophy and Phenomenological Research, 1955-6 (16), 293-302.
- Persönliche Aufzeichnungen vom 25. September 1906. Hrsg. von Walter Biemel. Philosophische Studien, 1951 (2), 306-312.
- Phänomenologie und Anthropologie. Philosophy and Phenomenological Research, 1941-1942 (2), 1-14.
- Phänomenologie und Psychologie, ausgearb. von Frl. Stein (1917). Tijdschrift voor Filosofie, 1941 (3), 481-498.
- Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hrsg. von Walter Biemel. (Husserliana, 9). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962.
- Phenomenology, in The Encyclopaedia Britannica, 14th. ed., volume 17, London, 1929, 699-702.
- Philosophie als strenge Wissenschaft. (Aparecido en primer lugar en Logos, vol. I, 1910-1911).

Erste deutsche Buchausgabe. Mit Inhaltsanalyse,
Nachwort und Anhang vom Hrsg. Wilhelm Szilasi.
(Quellen der Philosophie). Frankfurt a.M.,
Vittorio Klostermann, 1965.

- Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden
Texten (1980-91). Hrsg. von L.Eley (Husserliana,
12). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

- Psychologische Studien zur elementaren Logik.
Philosophische Monatshefte, 1894 (30), 159-191.

- Schröder, Ernst. Vorlesungen über die Algebra
der Logik (Exakte Logik). I. Band: Leipzig,
B.6. Teubner, 1980. XII und 717 p., 82
Göttinsche gelehrte Anzeige, vom 1. April,
1891, 243-278.

- Shaw und die Lebenskraft des Abendlandes.
Hamburger akademische Rundschau, 1950 (3), 743-
744.

- Über den Begriff der Zahl, psychologische
Analysen. Habilitationsschrift. Halle a.S.,
Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beger), 1907.

- Über psychologische Begründung der Logik. Ein
unveröffentlichter Eigenbericht Husserls über

- einen von ihm gehaltenen Vortrag, hrsg. von H. Reiner. Zeitschrift für philosophische Forschung, 1959 (13), n. 2 (Husserl), 346-3.
- Universale teleologie. Archivio di Filosofia, 1960, n. 1. (Tempo e intenzionalità), 9-12.
 - Vorwort. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1916 (2), 5-6.
 - Vorwort. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1921 (4), 5.
 - Vorwort (zu Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik von Dr. Eugen Fink. Mit einem Vorwort von Edmund Husserl). Kantstudien, 1933 (35), 319-320.
 - Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Hrsg. von Rudolf Boehm (Husserliana, 10). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.

b) Traducciones1.- Traducciones españolas.

- Dilthey W.-Husserl, E. . En torno a la Filosofía como Ciencia estricta y al alcance del historicismo. Correspondencia entre Dilthey y Husserl de 29-Junio, 5/6 -Julio y 10-Julio de 1911. Edic. , introd. y notas por Walter Biemel. Trad. de las cartas de Dilthey, de la Introducción y de las notas por Ernesto José Wender. Trad. de la carta de Husserl por Julio Heise. Revisión del texto alemán por Ernesto José Wender. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica, 1957 (I), n. 2, 101-124.
- Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente. Trad. de O. Langfelder. (Estudio preliminar sobre). El tiempo en Husserl y en Heidegger por I. Picard. Trad. de E. Tabernig. (La vida del espíritu). Buenos Aires, Edit. Nova, 1959.
- Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Trad. por José Gaos (Sección de obras de filosofía). 2ª ed.,

México - Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962.

- Investigaciones Lógicas. Trad. de M.G. Morente y J. Gaos. 2ª ed., 2 vols.. Madrid, Revista de Occidente, 1967.

- La Fenomenología . Semirrecta, 1952-3 (1), n. 3, 3-9.

- La filosofía como ciencia estricta. Trad. de J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1951.

- La filosofía como ciencia estricta. Trad. de Elsa Tabernig. Introd. de E. Pucciarelli. (Col. "La vida del espíritu"). Buenos Aires, Nova, 1969.

- La idea de la fenomenología. Primera lección. Trad. de G. Maliandi. Revista de Filosofía La Plata, 1967 (18), 79-87.

- Lógica formal y transcendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica. Trad. de Luis Villorio. (Centro de Estudios Filosóficos).

México. Universidad Nacional Autónoma de México,
1962.

- Meditaciones cartesianas. Prol y trad. de José Gaos (Colección de Textos Clásicos de Filosofía). México, El Colegio (Fondo de Cultura Económica), 1942.
- Para la historia de la escisión de fenomenología y antropología. Cuadernos de Filosofía, 1950 (2), 44-60.

2.- Traducciones francesas.

- (Deux textes de Husserl sur la méthode et le sens de la phénoménologie). I. Marche de la pensée phénoménologique 1907 (trad. de Husserliana II, 3-14). II. Avant-propos à la suite de la "Crisis" (1937), (trad. de Husserliana VI, 435-445). Textes traduits et présentés par Henri Dussort. Rev. philos. France Etrang., 1959(84), n. 4, 433-462.
- Du manuscrit inédit K III 26, dans La philosophie de l'histoire de la philosophie. (Roma, Istituto di Studi Filosofici: Paris, J. Vrin, 1956)

- Experience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique. Trad. par D. Souche (Epiméthée). Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

- Extraits, dans Kelkel (Lothar) et Schérer (René), Husserl. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie (Philosophes). Paris, Presses Universitaires de France, 1964), 85-139.

- Idées directrices pour une phénoménologie I: Introduction générale à la phénoménologie pure. Trad. par P. Ricoeur. (Bibliothèque de philosophie), 3ème ed. Paris, Gallimard, 1963.

- Inédits husserliens sur la théologie(sic) de l'histoire, dans Valori (Paolo), La philosophie de l'histoire de la philosophie (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Roma, Istituto di Studi Filosofici et Paris, J. Vrin, 1956), 121-131.

- La crise de l'humanité européenne et la philosophie. Trad. par Paul Ricoeur. Revue de Métaphysique et de Morale, 1950 (55), 225-258.

- La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale. Une introduction à la philosophie phénoménologique. Trad. par

- Berger. Les Etudes philosophiques, 1949 (4),
127-159; 229-301.

- La philosophie comme science rigoureuse.
Introduction, traduction et commentaire par
Quentin Lauer (Epiméthée). Paris, Presses
Universitaires de France, 1955.

- La philosophie comme prise de conscience de
l'humanité, dans Deucalion 3: Vérité et Liberté,
(Cahier publié sous la direction de Jean Wahl.
(Être et Pensée. Cahiers de Philosophie, 30).
Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1950),
109-127. "Die Krisis....." p. 269-276.

- Leçons pour une phénoménologie de la conscience
intime du temps. Trad. par H. Dussort. Préface
de G. Granel. (Epiméthée). Paris, Presses
Universitaires de France, 1964.

- L'esprit collectif. Extrait des "Inédits" de
Husserl conservés aux Archives-Husserl à
l'Université de Louvain. Trad. par R. Toulemont.
Cahiers internationaux de Sociologie, 1959 (26),
121-130.

- L'idée de la phénoménologie. Cinq Leçons. Trad.
par A. Lowit (Epiméthée). Paris, Presses
Universitaires de France, 1970.

- Logique formelle et logique transcendente.
Essai d'une critique de la raison logique. Trad.
par S. Bachelard (Épiméthée). 2ème éd., Paris,
Presses Universitaires de France, 1965.

- L'origine de la géométrie. Trad. et introd. de
Jacques Derrida (Épiméthée). Paris, Presses
Universitaires de France, 1962.

- Méditations cartésiennes. Introduction à la
phénoménologie. Trad. par G. Pfeiffer et E.
Levinas. Paris, J. Vrin, 1953.

- Notes personnelles. Trad. par Jean Ladrière et
Walter Biemel. Esprit et Vie, 1951 (I), 1-9.

- Philosophie de l'arithmétique. Recherches
psychologiques et logiques. Trad., notes,
remarques et index par Jacques Englisch.
(En annexe:) Sur le concept de nombre. Analyses
psychologiques. (Épiméthée). Paris, Presses
Universitaires de France, 1972.

- Philosophie première (1923-24). Première partie:
Histoire critique des idées. Trad. par Arion L.
Kelkel (Épiméthée). Paris, Presses Universitaires
de France, 1970.

- Postface à mes "Idées directrices pour une phénoménologie pure" Trad. et notes par L. Kelkel, Revue de Métaphysique et de Morale, 1957 (62), n. 4 (Autour de la phénoménologie). 369-98.
 - Qu'est-ce que la phénoménologie?, dans Weber (Alfred) et Huisman (Denis), Histoire de la philosophie européenne, II. Tableau de la philosophie contemporaine. Paris, Editions Dischbacher, 1957.
 - Rapport entre la phénoménologie et les sciences. Trad. par W. Biemel. Etudes philosophiques, 1949 (1), 3-7.
 - Recherches logiques, I: Prolégomènes à la logique pure. Trad. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Scherer (Épiméthée). 2^{ème} ed. Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- 3.- Traducción hebrea.
- Selection of Articles. Ed. by Hugo Bergman and Nathan Rotenstreich (Philosophical Classics). Jerusalem, at the Magnes Press, The Hebrew University, 1952.

4.- Traducciones inglesas.

- A letter to Arnold Metzger. Intrd. and transl. by Erazim V. Kohak. The Philosophical Forum, 1963-1964 (21), 48-68.
- Cartesian meditations. An introduction to phenomenology.. Transl. by Dorion Cairns. 3d. ed. The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.
- Formal and transcendental logic. Transl. by Dorion Cairns. The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.
- Ideas: General Introduction to pure phenomenology . Transl. by W. R. Boyce Gibson. New York, Collier Bks. 1962.
- Logical investigations, I-II. Transl. by J. N. Findlay. (International library of philosophy and ascientific method). London, Reutledge and Kegan Paul; New York, The Humanities Press, 1970.
- Phenomenology, Edmund Husserl's article for the Encyclopaedia britannica (1927). Transl. by Richar E. Palmer. The Journal of the British Society for Phenomenology, 1971 (2), n.2, 77-90.

- Phenomenology and the crisis of philosophy.
Philosophy as rigorous science and Philosophy
and the crisis of European man. Transl. with
notes and an introduction by Quentin Lauer
(Harper Torch- books. The Academy Library).
New York, Harper -Row, 1965.
- Readings (Ideas (1) 27-46), in Philosophy in
the twentieth century. Ed. by William Barret
and D. Aiken. New York, Random House, 1962,
vol. 2, 171-205.
- Syllabus of a course of four lectures on
"Phenomenological method and phenomenological
philosophy". Delivered at University College,
London, June 6, 8, 9, 12, 1922. The Journal
of British Society for Phenomenology, 1970
(1), n. 1, 18-23.
- The idea of phenomenology. Transl. by William
P. Alston and George Nakhnikian. Introd. by
George Nakhnikian, in Readings in twentieth
century philosophy, (ed. by William P. Alston
and George Nakhnikian. London, The Free Press
of Glencoe, Collier - Macmillan, 1963), 621-677.
- The idea of phenomenology. Transl. by William

P. Alston and George Nakhnikian. Introd. by George Nakhnikian. The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

- The crisis of European sciences and transcendental phenomenology. An introduction to phenomenological philosophy. Transl. and introd. by David Carr (Studies in phenomenology and existential philosophy). Evanston, Northwestern University Press, 1970.

- The Paris Lectures. Transl. by Peter Koestenbaum. With an introductory essay. 2d. ed.. The Hague, Martinus Nijhoff, 1967.

- The phenomenology of internal time-consciousness. Ed. by M. Heidegger. Transl. by J. S. Churchill. Introd. by C. O. Schrag. The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

5) Traducciones italianas.

- Dal manoscrito inedito K III 28. Dal manoscrito inedito K III 26. Archivio di Filosofia, 1.954, n. 1. (Filosofia della Storia della Filosofia), 168-75.

- Esperienza e giudizio: ricerche sulla genealogia della logica. Publicate e redatte da L. Landgrebe, trad. italiana di F. Costa. Milano, Silva, 1960.

- Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. A cura di E. Filippini. (Biblioteca di cultura filosofica). Torino, G. Einaudi, 1965.

- La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica. A cura di Walter Biemel. Trad. di E. Filippini. (La Cultura, 35). Milano, Il Saggiatore, 1961.

- La fenomenologia. A cura di Carlo Sini. (Filosofi e scienziati, 3). Palermo, Palumbo, 1966.

- La filosofia come scienza rigorosa. Trad., intr. e commento a cura di F. Costa (Biblioteca di filosofia e pedagogia). Torino, G.B. Paravia, 1958.

- Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica. Trad. di F. D. Neri. (Classici della filosofia moderna). Bari, Laterza, 1966.

- Logica, psicologia, filosofia. Pagine scelte e tradotte da A. Masullo. Napoli, Il Tripode, 1961.
- Meditazioni cartesiane e i Discursi parigini. Trad. e introd. di F. Costa. (Idee nuove, 31). Milano, V. Bompiani, 1960.
- Teleologia universale. (Trad. E. Paci). Archivio di Filosofia, 1960, n. 1. (Tempo e intenzionalità), 13-6.
- Inediti husserliani sulla teleologia della storia, in La filosofia della storia della filosofia. (Archivio di Filosofia. Organo dell'Istituto di Studi Filosofici). Milano-Roma, Fratelli Bocca, 1954), 165-175.

6) Traducción japonesa.

- Cartesianische Meditationen. Trad. de M. Yamamoto. Tokio, 1956.

7) Traducción portuguesa.

- A Filosofia como ciência de rigor. Trad. de A. Beau. Coimbra, Atlântida, 1952.

8)- Traducciones rusas.

-Filosofija, kak strograja nauka(Philosophie als strenge wissenschaft (Logos, I (1910-1911), p. 289-341). (Ed. rusa). Logos (Moskau), 1911 (1), 1-56.

- Logitscheskija Izsledowanija. Tschastj perwaja. Prolegomeny k tschistoi Logike. (Logische Untersuchungen, I). Trad. de E. A. Berstein (und) S. L. Frank. St. Petersburg, Obrazovanije, 1909.

c) Trabajos inéditos

Signaturen

A.- Mundane Phänomenologie

- I. Logik, Formale Ontologie.
- II. Formale Ethik, Rechtsphilosophie.
- III. Ontologie (Eidetik und ihre Methodologie).
- IV. Wissenschaftstheorie.
- V. Intentionale Anthropologie (Person und Umwelt).
- VI. Psychologie (Lehre von der Intentionalität).
- VII. Theorie der Weltapperzeption.

B.- Die Reduktion

- I. Wege zur Reduktion.
- II. Die Reduktion selber und ihre Methodologie.
- III. Vorläufige transzendente Intentionalanalytik.
- IV. Historische und systematische Selbstcharakteristik der Phänomenologie.

C.- Zeitkonstitution als formale Konstitution

D.- Primordiale Konstitution ("Urkonstitution")

E.- Intersubjektive Konstitution

- I. Konstitutive Elementarlehre der unmittelbaren Fremderfahrung.
- II. Konstitution der mittelbaren Fremderfahrung (die volle Sozialität).
- III. Transzendente Anthropologie (transzendente Theologie, transzendente Teleologie,

transzendent. Ethik, usw).

- F.- I. Vorlesungen und Teile aus Vorlesungen.
 II. Vorträge mit Beilagen (Berlin-Halle Vorträge).
 III. Manuskripte der gedruckten Abhandlungen mit
 späteren Beilagen.
 IV. Ungeordnete lose Blätter.
-

Getipptes.(1)

- 1.) Phänomenologie und Erkenntnistheorie.
- 2.) Reduktion von 1910/11 (erstmalig transzendente
 Intersubjektivität).
- 3.) Ideen II. in Handabschrift und Ausarbeitung
 v.Frl.Stein und in getippter modifizierter
 Abschrift, von Langrebe.
- 4.) Phänomenologie und Empirie.
- 5.) Phänomenologie und Psychologie.
- 6.) Problem der Philosophie 1923/24.
- 7.) Umarbeitung der VI. Logischen Untersuchung auf...
dazu Abschriften von Frl.Stein und Landgrebe.

- (1) Aunque en nuestros días la mayor parte de los
 inéditos están transcritos y mecanografiados
 gracias a E. Fink y L. Landgrebe, aún no lo esta
 ban cuando se hizo la ordenación y catálogo de
 los mismos.

- 8.) Kant-Festrede in mehreren Fassungen mit stenogr. Beilagen.
- 9.) Einige Blätter von 193 über die Sendung der Phänomenologie.
- 10.) Phänomenologie und Anthropologie, Berliner Vortrag 1932.
- 11.) Londoner Vorlesung 1922.
- 12.) "5 Vorlesungen" von 1907.
- 13.) Artikel für die Enzykl. Brit. mehrere Fassungen.

Kleinformat
=====

- 14.) Cartesianische Meditationen.
- 15.) Raumkonstitution.
- 16.) "Ideation" aus Kolleg 1925.
- 17.) Seele , Ich.
- 18.) Einlage zu Finks Tatweltartikel.
- 19.) Zur Lehre von der Genesis.
- 20.) Kalzo - Artikel.
- 21.) Gegenstand und Sinn.
- 22.) Studien zur Struktur des Bewusstseins.
- 23.) Bruchstück aus der Vorlesung 22/23.
- 24.) Logische Studien.
- 25.) Zur Relationentheorie (zur Logik).
- 26.) Mathematisierung der Natur.
- 27.) Gemeingeist.

- A I 1. Logisches (Existentialurteil). (1917).
2. zur Logik (Klärung).(1917).
3. zur Logik und Wahrscheinlichkeitslehre. (1917).
4. Intentionalanalysen zur Evidenztheorie. (1917).
5. zur Ontologie (gegenstandstheoretisch). (1917).
6. Ontologie. (1917).
7. zur Logik (Existentialsätze). (1917).
8. zur formalen Wissenschaftstheorie. (1917).
9. Logik (analytische Urteile).(1917).
10. Logik und Ontologie. (1917).
11. Logik und Intentionalanalysen. (1917).
12. Logikkalkul. (1917).
13. Logik (Formenlehre der Bedeutungen). (1917).
14. Formale Ontologie. (1917).
15. Logik (Explikation, Prädikation). (1917).
16. Logik (Modalitäten). (1917).
17. Logisches (Ausdruck, Bedeutung). (1917).
18. Ausarbeitung L.U. VI.1913. (1913).
19. Logisches (Urteil und Annahme). (1922/23).
20. Logisches. (Bernau, 1918).
21. zur Urteilstheorie ("ist"). (1917).
22. Primordiale Naturkonstitution (Gleichheit).
(Bernau II, 1915).
23. Primordiale Naturkonstitution(z.Relationstheorie)
z. Logik.(Bernau, 1918).

24. Evidenztheorie (z.Logik u. Intentionalität)
(Material z.Logik).
25. Apodiktizität (zur Logik). (1930).
26. z. reinen Logik, Menge u.Zahlenlehre. (II - 1934).
27. Ursprung des Allgemeinen (z.II.Buch der Logik)
(zur Logik). (I - 1930).
28. Theoretisches Interesse (z.Logik). (1924-25).
29. Modalitäten (z.Logik). (1926).
30. z. formalen u. transzend. Logik (zur Logik). (1925).
31. Lehre v.d. Evidenz (z.Logik).
32. zur Logik. (1908-9;1910).
33. Studien über den Sinn der log. Problematik.
(1922-23;X-XI 1929).
34. Bemerkungen zur Logik. (1930 ?).
35. zur Logik (Menge, Paradoxien, Allheit). (1927).
36. Logik (Identifizierung, Individualität). (1924).
37. zur formalen Ontologie.(Winter-Semester. 1922-23).
38. zur formalen Ontologie (anal.Urteile). (1922-23).
39. zur formalen Ontologie (reine Grammatik). (1923).
40. zur formalen Ontologie.(Winter-Semester. 1922-23).
41. Das Recht der Causalurteile und zur Lehre v.d.
Wahrscheinlichkeiten, aus L₃ (Logik). (1907-08).

A II 1. zur Rechtsphilosophie (mundane u. tr. Analysen).

A III 1. Wesen, Abstraktion (z.Ontologie). (1910 ?)

2. Ontologie der Natur (Hume).(Kappel 1934).
3. Mundane Ontologie. (I - 1934).
4. zur Ontologie. (1924).
5. Methodologie der Ontologie. (1932).
6. Ontologie. (Bernau IV-1918).
7. Naturontologie. (Bernau 1927-28).
8. zur Ontologie des Organischen. (1933 ?).
9. zur Ontologie und ihren subjektiven Modis
O_b. (1920-21).
10. Blätter (Natur und Geist), (1919-21).
11. z.Logik(Ideation u.Variation) (teilw.verwendet).
12. z. Ontologie der Natur (auch log. Probleme)
z 2. (VI-1926).
13. z. Ontologie (Individuation) (z.d.Log.Studien).
(Bernau IV-1918).

- A IV 1. zur Wissenschaftstheorie.
2. Wissenschaftslehre (Vorbereitung z.Reduktion).
(1926 ?).
 3. Wissenschaftstheoretisches. (II-1932-33).
 4. Genesis d.wissenschaftlichen Weltanschauung.
aus d. Vorwissenschaftlichen. (IX - 1933).
 5. Wissenschaftstheorie und Ontologie.
(1921;1925;1924;1933-34)
 6. zur Wissenschaftspsy-chologie (gehört zu
O₆ II).
 7. Ontologie der Natur und Naturwissenschaft.
(3-4.VIII-1931).

8. Wissenschaftstheoretisches. (1925-25).
9. Genesis der Wissenschaft a.d. Lebenswelt. (V-VI-1932).
10. Wissenschaft und Lebenswelt. (1934).
11. Begriff der Wissenschaft. (X - 1934).
12. Wissenschaftstheorie. (Geisteswissenschaften). (1934).
13. Genesis der Wissenschaft. (1931 ?).
14. Idee der Wissenschaft. (Sommer 1926).
15. Wissenschaftslehre (Geisteswiss.). (28-10- 1912).
16. z.Geisteswissenschaft. (21-11-1919).
17. z.Geisteswissenschaft I. (1908 ?).
18. z.Geisteswissenschaft (Geschichte u.Wissenschaft/ Welt; Kultur). (1909-10).
19. Wissenschaftstheorie (Natur und Naturwissenschaft). (1930).
20. Wissenschaft und Lebenswelt. (1930-31).
21. z.Wissenschaftstheorie (Natur,Math.). A_{00} . (1914?).
22. Wissenschaftstheorie (Sach-und Normwissenschaften). (1918;1920)

- A V
1. Ich-Person. (1931).
 2. zur Anthropologie Kiel XR. (X 1926-27).
 3. Umwelt.
 4. Antropologie II 44. (1926;XI-1932)
 5. Anthropologie und Weltanschauung. Funktion der Mitteilung, soziale Akte.
 6. Anthropologie und Weltanschauung. Funktion der Mitteilung, soziale Akte.
 7. Anthropologie der Lebenswelt.

8. Anthropologie als Wissenschaft. (1930 ?).
 9. Umwelt und "wahre" Welt U + W. (1927).
 10. Lebenswelt, Anthropologie.
 11. Anthropologie (Lebensumwelt).
 12. Lebensumwelt.
 13. Lebenswelt.
 14. Lebenswelt.
 15. Lebenswelt und Wissenschaft.
 16. Weltanschauung. (12.1930).
 17. Weltanschauung. (1933 ?).
 18. Lebenswelt und Wissenschaft.
 19. zur Anthropologie.
 20. zur Anthropologie.
 21. zur Anthropologie (Theologie und Wissenschaft).
(1924-27).
 22. zur Anthropologie (Ethik).
 23. zur Anthropologie (soziale Akte). (1921).
 24. zur Anthropologie. (1930-35).
 25. Umwelt. (11-12-1932).
 26. zur Anthropologie (Wertlehre) ML. (1923 ?).
- A VI 1. Ästhetik und Phänomenologie (Kunst). -
Intentionalanalysen. (1906?).
2. Intentionalanalysen (Ich-Kausalität) YK. (1916).
 3. Intentionalität (Gemüt und Wille).
 4. Intentionalität (Reproduktion). (R bis 1912).

5. Intentionalität. (1907 ?)
6. Intentionalität (Wille) (Werten). (1910 ?).
7. Intentionalität (Fühlen, Werten). (1902-10).
8. Intentionalität (Material zu den Studien). $Y_o - A_x$.
9. zur Theorie der Intentionalität. (1905-06)
10. Intentionalität (Ichproblem) B_2 Vorlagen zu Ideen
II. (1909).
11. Intentionalanalyse (Wahrnehmung, Phantasie).
(1904-05).
12. Manuskript der Studien zur Strukturlehre. (1907-26).
13. Intentionale Strukturlehre (Intuition; Erfüllung).
(1900).
14. zur Methodenlehre der Psychologie. (I.1934).
15. anthropologisch- psychologisch X.29.
16. Problem der Ontologie der Seele.
17. Problem der intentionalen Psychologie und
psychologischen Erkenntnistheorie. (I.1930).
18. Psychologie und Anthropologie. (1925).
19. Psychologie (Methodologie). (1919).
20. Psychologie zur intent. Psych. (1928/29).
21. Psychologie und Anthropologie. (1933).
22. zur intentionalen Psychologie.
23. Intentionalanalyse. (23/II/32).
24. Ästhetik und Phänom. (Kunst) Intentionalanalysen
(Billigung Kritik Hume).
25. Int. Analysen (Motivation). (Freiburg bis 1924).

26. zur Lehre von der Intentionalität. (von 1921 bis 31.).
27. zur Lehre von der Intentionalität. (1923).
28. zur Lehre von der Intentionalität (Explikation) (1930?).
29. Intentionalität (Fikta). (1912).
30. Intentionalität (Trieb und Wille). (1920-25).
31. Intentionalität (Elementares z.Vorl. von 1928).
32. Primordiale Naturkonstitution (Affektion). (1920 ?).
33. Primordiale Naturkonstitution (Affektion). (1920-21).
34. zur Lehre von der Intentionalität. (II/1931).
35. zur Intentionalanalytik P + A. (1917).
36. Int.Psychologie (Empfindungs- und Ichwelt zu Natorps allg.Psych.). (1918).

- A VII 1. Weltanschauung. (XII. 33-1.34).
2. Weltanschauung. (1934).
 3. Weltanschauung und Umwelt. (1934).
 4. zur Weltanschauung. (1933).
 5. Weltanschauung. (1933).
 6. Weltanschauung (Normalität).
 7. Welthorizonte (Inexistenz). (1932-33).
 8. Weltanschauung. (1932-33).
 9. Weltanschauung-Horizont. (1932-33).
 10. Weltanschauung - Weltwahrnehmung. (1932-33).
 11. Weltanschauung. (1932-33).
 12. Weltanschauung. (1932-33).

13. Weltanschauung (Problem d. Vorgegebenheit). (1930).
14. Transzend.Ästhetik (weltanschauung). (1926).
15. Transzend.Ästhetik (weltanschauung). (1932).
16. Transzend.Ästhetik (weltanschauung).
17. Weltanschauung. (XII/1930; 1932;1933.).
18. Weltanschauung. (1930).
19. Welt und Umwelt. P.º (1927).
20. Natürlicher Weltbegriff. (1930).
21. Natürlicher Weltbegriff.
22. Weltanschauung (transz.Ästhetik III). (1926).
23. Weltanschauung.
24. zur transzedentale Ästhetik. Hist.erste
Reduktion Auseinanders.
25. zur transzend. Ästhetik (Individuation).
(Scefeld 1905).
26. Transzendente Ästhetik. (XI.1925).
27. zur Weltanschauung; (Problem der Ontologie).
(1925 ?).
28. zur transzend.Ästhetik (anschauliche Umwelt).
(1925 ?).
29. Weltanschauung (apperzeptive Übertragung).
30. weltanschauung. (1933).
31. Welt und Umwelt.

- B I 1. zur Reduktion (Erkenntnistheorie).
2. zur Reduktion.
 3. Phänomenologie und Erkenntnistheorie.
 4. Motiv zur Reduktion v.d. Naturwissenschaft.
 5. Vorbereitung zur Reduktion.
 6. Vorbereitung zur Reduktion.
 7. Ontologie und ihre Grenzprobleme.
 8. Vorbereitungen zur Reduktion.
 9. Verhältnis von Psychologie und Phänom.
 10. Anfangsbetrachtungen zur Reduktion (Naivität d. Wissenschaft; Erkenntnistheorie).
 11. Vorbereitung zur Reduktion.
 12. Vorbereitung zur Reduktion.
 13. Vorbereitung zur Reduktion.
 14. zur Reduktion (Paradoxien).
 15. Von der Lebenswelt zur Reduktion.
 16. Reduktion (Ich und Welthabe).
 17. Vorbereitungen zur Reduktion.
 18. Übergang z.Reduktion (Umwelt).
 19. Sin título.
 20. Übergang zur Reduktion.
 21. Motivation d.Reduktion von der Anthropologie her.
 22. Wege zur Reduktion.
 23. Wege zur Reduktion.
 24. Vorbereitung zur Reduktion.
 25. Vorbereitung zur Reduktion v.d.vorgegebenen Welt.
 26. Motiv zur Reduktion.

27. Vorbereitung zur Reduktion.
28. Motiv der Reduktion ("Besinnung").
29. Motiv der Philosophie (z.Reduktion).
30. Sinn der Konstitutiven Problematik.
31. Motiv zur Reduktion (Vorgegebenheit).
32. Weg zur Reduktion von Logik und Ontologie her.
33. Weg zur Reduktion durch Wissenschaftskritik.
34. Vorbereitungen zur Reduktion.
35. Vorbereitungen zur Reduktion.
36. zur Reduktion (Descartes).
37. Vorbereitungen zur Reduktion.
38. Notizen zu den Cartes. Meditationen.

- B II 1. Reduktion. (1907-10).
2. Reduktion. (1907).
 3. zur Reduktion.
 4. Reduktion und Epoché.
 5. zur Reduktion.
 6. Phänomenologie der Phänomenologie.
 7. Material zur Reduktion.
 8. Reduktion.
 9. Thema und Epoché.
 10. zur Reduktion.
 11. zur Reduktion.
 12. zur Reduktion (Übergang zur Reduktion).
 13. zur Reduktion selbst.
 14. zur Reduktion selbst.
 15. Gang der Reduktion.
 16. Reduktion.

17. Reduktion.
18. zur Reduktion.
19. zur Reduktion.
20. zur Reduktion.
21. phänom. Reduktion.
22. phänom. Reduktion(v.d.Evidenztheorie her)
z.Logik.
23. zur Reduktion.

- B III 1. zur Reduktion (Bezug der trans.Subjektivität
zur Welt, Programm d.Konstitution).
2. zur Reduktion und den vorläufigen
Konstitutionsanalysen.
 3. Programmatisches zur Problematik der Konstitution.
 4. zur transzendentalen Intentionalanalytik
 5. Reduktion (Beschreibung der Welt als Phänomen).
 6. Übergang zur Reduktion (Erfahrungsanalysen).
 7. zur Reduktion, vorläufige Auslegung der Welthabe.
 8. reduktive Intentionalanalysen.
 9. reduktive (transzendente) Intentionalanalysen.
 10. Programmatisches zur konstitutiven Problematik.
 11. zur Reduktion (vorläufige Auslegung).
 12. Noema und Sinn.

- B IV 1. zur histor. Selbstausslegung.
2. Selbstinterpretation der Phänomenologie.

3. zur Reduktion (Idealismusproblem).
 4. zum Gang der Meditationen.
 5. zur Selbstcharakteristik und Methodologie der Phänomenologie. (Anm.z.VI.Med.). (1933).
 6. Phänomenologischer Idealismus. (1908-24).
 7. Sin título.
 8. zu der Selbstinterpretation (weg der formalen und transzendentalen Logik). (11/1926).
 9. zur historischen Selbstinterpretation.
 10. zur historischen Selbstauslegung.
 11. historische Selbstauslegung (Kant). (1924).
 12. Sinn der transzendentalen Logik. (1917).
- C
1. Zeitigung (lebendige Gegenwart).
 2. Zeitigung.
 3. Lebendige Gegenwart.
 4. Lebendige Gegenwart.
 5. Lebendige Gegenwart.
 6. Lebendige Gegenwart.
 7. Lebendige Gegenwart.
 8. Zeitkonstitution.
 9. Zeitkonstitution.
 10. zur lebendigen Gegenwart.
 11. reduktive Intentionalanalyse (Zeitigung).
 12. Zeitkonstitution.
 13. Zeitkonstitution.
 14. Zeitkonstitution.

15. Zeitigung.
 16. Zeitigung (lebendige Gegenwart).
 17. Zeitigung (lebendige Gegenwart).
- D
1. Naturkonstitution.
 2. Sin título.
 3. Naturkonstitution.
 4. zur Naturkonstitution.
 5. Primordiale Naturkonstitution (Verschmelzung).
 6. Primordiale Naturkonstitution (Affektion, Verschmelzung).
 7. Primordiale Naturkonstitution (Affektion, Verschmelzung).
 8. Primordiale Naturkonstitution (Zeit und Raumding.).
 9. Primordiale Naturkonstitution (Verdeckung, Verschmelzung).
 10. Primordiale Naturkonstitution (physische Natur).
 11. Primordiale Naturkonstitution (Konfiguration).
 12. Leib und Naturkonstitution.
 13. Raumkonstitution ((Fink)).
 14. Reduktive Intentionalanalyse (Wachheit und Schlaf).
 15. Urkonstitution (Zeitigung).
 16. Primordiale Weltkonstitution.
 17. Raumkonstitution.
 18. Raumkonstitution.

E I 1. Konstitution der Intersubjektivität.

2. zur Intersubjektivität.
3. Einfühlung.
4. Einfühlung.
5. Vorbereitung zur Einfühlung.
6. Begriff der Monade.
7. Monadologie.

E II 1. zur Intersubjektivität (Monadologie).

2. Aufriß der Konstitutionsstufen der Welt (z. Intersubjektivität).
3. zur Monadologie.

E III 1. zur Teleologie.

2. Teleologie.
3. Teleologie.
4. Teleologie.
5. Teleologie.
6. Intersubjektivität.
7. Intersubjektivität.
8. Intersubjektivität (ethisch-praktische Selbstbesinnung).
9. Transzendente Anthropologie (Instinkt, -w Wert).
10. Transzendente Anthropologie.
11. zur Intersubjektivität.

F I 1. Formale Logik. (1908/09).

2. Logik. II. Teil (1910).
3. zur Urteilstheorie. (1905 ?).
4. Einleitung in die Phänomenologie. (1912).
5. Urteil und Bedeutung. (1908).
6. Zeitvorlesungen von 1905. (1905).
7. Phänom. der Erkenntnis (Wahrnehmung).
8. Phantasie und Bildbewusstsein.
9. Phänomen. d. Anschauung.
10. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie.
(1906/07).
11. zur Intentionalanalyse. (1908/09).
12. Logik und Erkenntnistheorie. (1910/11).
13. Ding-Vorlesung. (1907).
14. Idee der Philosophie aus Ethikkolleg. (1911).
15. Logik als Theorie des Erkenntnis. (1910/11).
16. Kants Ontologie (aus Logikkolleg 1906/07).
17. Idee der Phänomenologie. (1909).
18. Phänomenologie als die Philosophie. (1909).
19. Aus dem formalen Logikkolleg. (1901).
20. Aus dem Ethikkolleg. (1902).
21. Beilagen zum Grundproblem der Ethik. (1911).
22. Kriegsvorlesung über Fichtes Menschheitsideal.
(1917/18).
23. Grundproblem der Ethik. (1908/09).
24. Ethikkolleg 1911 u. 1919. (1911/1919).
25. Formale Logik 1906/07. (1906/07).
26. Erkenntnistheorie 1902/03. (1902/03).
27. Vorlesungen über Urteilstheorie 1905. (1905).

28. Ethikkolleg 1920. (1920).
29. Manuskript der ausgearbeiteten Vorlesung. (1922/23).
30. Einleitung in die Philosophie 1916. (1916).
31. Ausgewählte Probleme, 1915. (1915).
32. Natur und Geist, 1927. (1927).
33. Problem der intentionalen Psychologie. (1926/27).
34. Erste Philosophie 1923/24. (1923/24).
35. Natur und Geist, 1919. (1919).
36. Phänom. Psychologie, 1925. (1925).
37. Vorlesungen über transzendente Logik. (1920/21).
38. Vorlesungen über transzendente Logik. - -
(Urkonstitution).
39. Vorlesungen über transzendente Logik.
40. Einleitung in die Philosophie. (1919/1920).
41. aus der "Einleitung" 1916. (1916).
42. aus Vorlesungen 1916-19. (1916-19).
43. "5 Vorlesungen" 1907 u. 1910 (Intersubjektivität). .
(1910).
44. Colleg SS 1928. (1928).

- F II 1. Vortrag (Berlin-Halle).
2. Vortrag (Amsterdam).
 3. Manuskript der Londoner Vorlesungen.
 4. Manuskript der Kantrede.
 5. Manuskript der Pariser Vorlesungen.
 6. Freiburger Antrittsvorlesung.
 7. Kaizo.

F III.1. Manuskript der Ideen II.

F IV 1. Verschiedenes.

2. Lose Blätter.

3. Verschiedene abgeschriebene Manuskripte.

4. Verschiedene lose Blätter.

= = = = =

La sección F ha sido objeto de un estudio posterior de Rudolf Bøehm, quien ha establecido en ella el siguiente orden:

1. Über die neueren Forschungen zur deduktiven Logik (1895).
2. Logik (1896)
3. Erkenntnistheorie und Hauptpunkte der Metaphysik (1898/99).
4. Logik und Erkenntnistheorie (1901/02).
5. Grundfragen der Ethik (1902).
6. Erkenntnistheorie (1902/03).
7. Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (1904/05).
8. Kant und die nachkantische Philosophie (1905/06 usw.).
9. Urteilstheorie (1905).
10. Einführung in die Logik und Erkenntniskritik (1906/07).
11. Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft (1907).
12. Über Grundprobleme der Bedeutungs- und Urteilslehre (1908).

13. Alte und neue Logik (1908/09).
14. Grundprobleme der Ethik (1908/09).
15. Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis (1909).
16. Logik als Theorie der Erkenntnis (1910/11).
17. Grundprobleme der Phänomenologie (1910/11).
18. Grundprobleme der Ethik und Wertlehre (1911).
19. Einleitung in die Phänomenologie (1912).
20. Logik und Einleitung in die Wissenschaftslehre (1912/13).
21. Natur und Geist (1913).
22. Grundfragen der Ethik und Wertlehre (1914).
23. Logik und Einleitung in die Wissenschaftslehre
(1914/15).
24. Ausgewählte phänomenologische Probleme (1915).
25. Einleitung in die Philosophie (1916).
26. Fichtes Menschheitsideal (1917).
27. Logik und allgemeine Wissenschaftslehre (1917/18).
28. Einleitung in die Philosophie (1918).
29. Fichtes Menschheitsideal (1918).
30. Natur und Geist (1919).
31. Einleitung in die Philosophie (1919/20).
32. Einleitung in die Ethik (1920).
33. Logik (1920/21).
34. Phänomenologische Methode und phänomenologische
Philosophie (London 1922).
35. Einleitung in die Philosophie (1922/23).

36. Erste Philosophie (1923/24).
37. Grundprobleme der Ethik (1924).
38. Einleitung in die phänomenologische Psychologie (1925).
39. Grundprobleme der Logik (1925/26)
40. Einführung in die Phänomenologie (1926/27)
41. Natur und Geist (1927).
42. Einleitung in die phänomenologische Psychologie (1928).

II.- Obras sobre Husserl

a) Repertorios Bibliográficos.

- Bibliographia.(Studi su Husserl in italiano).
Aut Aut, 1959 (54), 431-433.

- Bibliografía filosófica del siglo XX. Catálogo de la Exposición bibliográfica internacional de la filosofía del siglo XX preparado por el Instituto Bibliotecológico. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Ediciones Pensar, 1962.

- Bona (Ida),

- Bibliografia, en Omaggio a Husserl.(Milano, Il Saggiatore, 1960), 291-236.

- Brand (G.),

- Husserl-Literatur und Husserl. Philosophische Rundschau, 1960 (3), 261-62.

Breda (H.L. van),

- Bibliographie (sur la phénoménologie récent), en La philosophie au milieu du vingtième siècle. Tome II. Par les soins de Raymond Klibanski. (Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1958), 65-70.

Breda (H.L. van),

- Bibliographie der bis zum 30. Juni 1959 veröffentlichten Schriften Edmund Husserls, zusammengestellt von H.L. Van Breda, en Edmund Husserl 1859-1959, (Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 289-306.

Breda (H.L. van) -Paci (E.),

- Bibliographie, en Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. ((Ouvrage publié sous la direction de M. F. Sciacca). Les tendances principales. Vol. I. Paris-Milano, Fischbacher-Marzorati, 1961), 441-464.

Eley (L.),

- Berichtigungen zur Husserl-Bibliographie. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1959 (13), 475.

- Husserl-Bibliographie 1945-1959. Zeitschrift

für Philosophische Forschung, 1959 (13), n. 2
(Husserl), 357-365.

Grant (Nigel J.) - Kammringha (Harmke),
- A selective bibliography of works in
phenomenology and related topics (excluding
major works) published over the last fifteen
years. The Journal of the British Society for
Phenomenology, 1970 (1), n. 1, 104-9.

Dellis (E. de),
- Bibliografia degli studi husserliani in Italia;
1960-1964 (La fenomenologia in Italia, II).
Revue Internationale de Philosophie, 1965 (19),
n. 71-72, 140-52.

Maschke (G.) - Kern (I.),
- Husserl Bibliographie. Revue Internationale
de Philosophie, 1965 (19), n. 71-72, 153-202.

Robert (J.-D.),
- Eléments de bibliographie husserlienne.
Tijdschrift voor Filosofie, 1955, (20), 534-544.

b) Monografías y artículos.

Adorno (T.W.),
- Spezies und Intention (Husserl). Archiv für

Philosophie, 1956 (6), n. 1-2, 14-41.

- Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die Phänomenologischen Antinomien. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956.
- Zur Philosophie Husserls. Archiv für Philosophie, 1949-50 (3).

Agosti (Vittorio),

- Brevi note husserliane. Giornale di Metafisica, 1967 (22), 493-9.
- Galilei visto da Husserl. Giornale di Metafisica, 1964 (19), 779-96.

Aguilar (F.),

- Edmund Husserl (1859-1959). Universidad, 1959 (41), 61-71.

Aguirre (Antonio),

- Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls. (Phänomenologica, 38). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

Ales Bello (Angela),

- Coscienza e soggettività nella fenomenologia di Husserl. Incontri Culturali, 1970 (3), 69-70.
- L'uomo e Dio nella fenomenologia di Husserl, en Ristrutturaz. antropol. insegn. filos.. Atti del II Convegno nazionale dei docenti italiani di filosofia nelle Facoltà, Seminari e Studentati d'Italia (Sapienza, 1969 (22), n. 3-4). Napoli, Rivista "Sapienza", Vicoletto S. Pietro a Maiella, 4, 1969.
- Teologia e teleologia nella fenomenologia di Husserl. Vita Sociale, 1969 (26), 167-77.

Alexander (Ian W.),

- Introduction. What is phenomenology?. The Journal of the British Society for Phenomenology, 1970,(1), n. 1, 3.

Altamore (Giovanni),

- Della fenomenologia all'ontologia. Saggio interpretativo su Edmund Husserl. (Il Pensiero moderno. S. III, 6). Padova, CEDAM, 1969.
- La filosofia come scienza rigorosa e la riduzione fenomenologica in Edmund Husserl. Teoresi, 1965 (20), 157-94.

Ames (Meters Van),

- Mead and Husserl on the self. Philosophy and Phenomenological Research, 1954-55 (15), 320-31.
- Reply to Maurice Natanson's reply. Philosophy and Phenomenological Research, 1956 (17), 246-247.

D'Amore (B.),

- La fenomenologia e le sue aporie, in La Fenomenologia. Atti dell XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcellania, 1956), 183-201.

ANCESCHI (L.),

- Autonomia ed eteronomia dell'arte: saggio di fenomenologia delle poetiche. 2ª ed. riveduta. Firenze, Vallecchi, 1959.
- Krisis, Beilage III zu 9 a. Il Verri, 1960, n. 4, 54-77.

Antonelli (M.T.),

- Significato della fenomenologia. Metodologia dell'esperienza diretta come esperienza globale, in La Fenomenologia. Atti dell XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcellania, 1956), 227-4.

Asemissen (H.U.),

- Phenomenality and transcendence. Philosophy and Phenomenological Research, 1959-60 (20), 246-251.
- Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserl (Kantstudien, Ergänzungshefte, 73), Kölner Univ-Verlag, 1957.

Astrada (C.),

- En torno a la Wissenschaftslehre de Husserl (Ensayos filosóficos). Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, Departamento de Humanidades, 1963.
- Fenomenología y praxis. Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, 1967.
- Idealismo fenomenológico y Metafísica existencial. Buenos Aires, 1936.

Atwell (John E.),

- Husserl on signification and object. American philosophical Quarterly, 1963 (6), 312-7.

Baccanin (G.R.),

- Una interpretazione di Husserl (A.Rizal,

L'unità del sapere in Husserl). Giornale di Metafisica, 1968 (23), 582-5.

Bachelard (S.),

- La logique de Husserl. Stude sur "Logique formelle et logique transcendente". (Epiméthée) Paris, Presses Universitaires de France, 1957.

Bagolini (L.),

- Descritta fenomenologica del dato giuridico, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 64-67.

Bakker (Reinout),

- De geschiedenis van het fenomenologisch denken (Aulaboeken, 174). 3^e ed., Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum, 1969.
- Husserl, De fenomenologie van het wezen, en De geschiedenis van het fenomenologisch denken. (Utrecht/Antwerpen, Aula Boeken, 1964), 69-108.

Ballanti (G.),

- Psicologismo ed esistenzialismo. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 1951 (43), 421-435.

Ballard (E.G.),

- Husserl's philosophy of intersubjectivity in relation to his relational ideal, en Tulane studies in Philosophy, vol. XII (New Orleans, Tulane University / The Hague, Martinus Nijhoff, 1962), 3-38.

Banfi (A.),

- Husserl et la crise de la civilisation européenne, en Husserl. Troisième colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de Husserl (Cahiers de Royaumont. Philosophe N° III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959), 411-27.
- La ricerca della realtà (Pubbl. della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano, 28) (2 vol.). Firenze, G.C. Sansoni, 1959.
- Principi di una teoria della ragione. (Opera di Banfi, I). Milano, Parenti, 1960.
- Sulla conoscenza intuitiva. Aut Aut, 1959 (54), 363-373.

Bannes (J.),

- Versuch einer Darstellung und Beurteilung der

Philosophie E. Husserl. Breslau, 1930.

Bar-Hillel (Y.),

- Husserl's Conception of a purely Logical Grammar.
Philosophy and Phenomenological Research, 1957
(17), 362-369.

Baratta (Giorgio),

- L' Idealismo fenomenologico di Edmund Husserl.
(Publicazioni dell'Università di Urbino. Testi
e saggi). Urbino, Argalía, 1969.

Baumgardt (D.),

- Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen
Vernunft der modernen Phänomenologie und der
Gegenstandstheorie. Kantstudien, 1920.
(Ergänzungshefte).

Barie,

- Le moi transcendental. Les Etudes Philosophiques,
1949 (4), 169-73.

Beck (M.),

- La última fase de la fenomenología de Husserl.
(Trad. del inglés por el profesor A.J. Casones).
Humanitas (Tucumán), 1956 (3), n. 7. 135-60
(objeciones del profesor D. Cairns, 149-56.
respuesta de Beck, 156-7).

- Neue Problemlage der Erkenntnistheorie. Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 1920.

Becker (O.),

- Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen, in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, (2),

- Die Philosophie E. Husserls. Kantstudien, 1929. (35).

- Husserl und Descartes. Archiv für Rechts- und Social-philosophie, 1937 (30).

Bednarski (J.),

- Deux aspects de la réduction husserlienne: abstention et retour. Revue de métaphysique et de Morale, 1959 (64), 337-55.
- La réduction husserlienne. Revue de métaphysique et de Morale, 1957 (62), n. 4. (Autour de la phénoménologie), 416-35.
- La réduction et ses différentes formes chez Husserl (Diss.) Université Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1955, (multigraphié).

- La teneur phénoménologique du monde constitué chez Husserl. Les Etudes Philosophiques, 1964 (19), 49-56.
- Two aspect of Husserl's reduction. Philosophy today, 1960 (4), 206-23.
- Verité et temporalité: l'impossibilité du dogmatisme. Les Etudes Philosophiques, 1960, n. 4. 491-502.

Beerling (R.F.),

- De transcendentale vreemdeling. Een studie over Husserl, fenomenologie en sociale wetenschappen. Hilversum, W. de Haan; Amsterdam, J.M. Meulenhoff, 1965.
- Husserl, de geschiedenis en het absolute. Tijdschrift voor Filosofie, 1967 (29), 353-94.
(Resumen: Husserl. Die geschichte und das Absolute, 395).
- Spanningen bij Husserl. Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1962-1963 (55), 239-53.

Bénéze (G.),

- Au delà de Husserl (A suivre). Les Etudes Philosophiques, 1959 (14), 191-201.

Bense (Max),

- Bemerkungen über die Gesamtausgabe der Werke Husserls. Merkur, 1951 (5), n. 10, 987-990.

Berg (J.H. van den),

- The Phenomenological approach to psychiatry: an introduction to recent phenomenological Psychopathologie. Springfield, 1955.

Berger (G.),

- Approche phénoménologique du problème du temps. Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1950.
- Husserl et Hume. Revue Internationale de Philosophie, 1938-39 (1).
- Le Cogito dans la philosophie de Husserl. Reimpression. Paris-Aubier, Edit. Montaigne, 1950.
- L'établissement de la phénoménologie par Marvin Farber. Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 1948 (138), 92-95.

- Les thèmes principaux de la phénoménologie de Husserl. Revue de Métaphysique et de Morale, 1944 (49).
- L'originalité de la phénoménologie. Les Etudes Philosophiques, 1954 (9), 249-259.
- Phénoménologie du temps et prospective. I: La méthode phénoménologique II: La situation de l'homme. III: Phénoménologie du temps. IV: La prospective. Avant-propos par Edouard Morat-Sir. Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

Bergman (S.M.),

- Metaphysical implications of Husserl's phenomenology. Scripta Hierosolymitana, 1955 (2), 220-30.

Bertolini (P.),

- Fenomenologia e pedagogia. Bologna, Malpiero, 1958.

Bianco (F.),

- Metodo fenomenologico ed interpretazione del mito. Archivio di Filosofia, 1957, n. 1-2 (Il compito della fenomenologia), 199-216.

Biemel (W.), (Editor)

- Briefwechsel Dilthey - Husserl. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, 1957 (1), n. 2, 103-24.

- Die entscheidenden Phasen der Enthaltung von Husserls Philosophie. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1959 (13), n. 2. (Husserl), 187-213.

- Einleitende Bemerkung zum Briefwechsel Dilthey - Husserl. Man and World, 1958 (1), 428-46.

- El artículo de Husserl para la Encyclopaedia Britannica y las observaciones de Heidegger al mismo (versión castellana de Ernesto Garzón Valdés). Arkhe, 1966 (3), 3-37.

- Husserl Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. Tijdschrift voor Filosofie, 1950 (12).

- Las fases decisivas del desarrollo de la filosofía de Husserl. Convivium, 1958 (3), 3-36.

- Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl, en Husserl.

Troisième Colloque philosophique de Royaumont,
23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de
Husserl. ((Cahiers de Royaumont. Philosophie
 N. III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959),
 32-62 (Discussion, 108-19).

- Réflexions à propos des recherches husserliennes
 de la Lebenswelt. Tijdschrift voor Filosofie,
 1971 (33), 659-83.

Binswanger (L.),

- Dank an Edmund Husserl, en Edmund Husserl
1859-1959. ((Phänomenologica, 4). La Haye,
 Martinus Nijhoff, 1959), 64-72.

- On the Relationship between Husserl's
 Phenomenology and Psychological Insight.
Philosophy and Phenomological Research,
 1941-42 (2).

Biral (Alessandro),

- L'unità del sapere in Husserl. Padova, CEDAM,
 1967.

Bjelke (J. Fr.),

- Der Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie. Eine
 Auseinandersetzung mit Husserl. Kantstudien,
 1964 (55), 3-19.

Blakeley (T.J.),

- N.V. Motrosilava on Husserl. Studies in Soviet Thought, 1970 (10), 50-2.

Blanco (J.E.),

- Una vez más Husserl y Plotino. Universidad Bolivariana, 1946 (12), 471-90.

Bleeker (C.J.),

- Overzicht over de studie van de - - - -
godsdiensgeschiedenis en de fenomenologie van
de godsdienst sinds 1950. Nederlands theologisch
Tijdschrift, 1959-1960 (14), 1-23.

Blumenberg (H.),

- Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der
Phänomenologie. (Sguardi su la filosofia
contemporanea, 51). Torino, Ediz. di "Filosofia"
1963.

Bochenski (J.M.),

- Europäische Philosophie der Gegenwart. 2. Aufl.
Bern, Francke, 1951.
- Los métodos actuales de pensamiento. Trad. de
R. Drudis. Madrid, Rialp, 1957.

Bodenheimer (Edgar),

- Phänomenologie und Rechtsquellenlehre, en Phänomenologie, Rechtsphilosophie, Jurisprudenz, (Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1969), 72-92.

Boehm (R.),

- Akten des internationalen phänomenologischen Kolloquiums zu Brüssel. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1953, 7, 598-605.
- Basic reflections on Husserl's phenomenological reduction. International philosophical Quaterly, 1965 (5), 183-202.
- Deux point de vue: Husserl et Nietzsche, en Pascal e Nietzsche. (Scritte de E. Castelli, H. Gouhier, A. Del Noce. H. Birault. K. Takeno, K. Löwith, J. Delhomme, G. Vattimo, R. Boehm. G. Morra (Archivio Filosofia, 1962, n, 3). Padova, CEDAM, 1962).
- Elementare Bemerkungen über Husserls "phänomenologische Reduktion". Bijdragen, 1965 (5), 183-202.
- Husserl et l'idéalisme classique. Convivium, 1958 (3), 53-93.

- Husserl et l'idéalisme classique. Revue Philosophique de Louvain, 1959 (57), 351-96.
- La phénoménologie de l'histoire. Revue Internationale de Philosophie, 1965 (19), n. 71-72, 55-73.
- Les ambiguïtés des concepts husserliens d'"inmanence" et de "transcendance". Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 1959 (84), n. 4 (Edmund Husserl). 401-526.
- Les sciences exactes et l'idéal husserlien d'un savoir rigoureux. Archives de Philosophie, 1964 (27), n. 3-4, 424-30.
- Une introduction à la philosophie phénoménologique (à propos de l'oeuvre de Husserl - Die Krisis der europäischen Wissenschaften). Archivio di Filosofia, 1954, n. 2, 169-72.
- Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien. (Phaenomenologica, 26). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1960.
- Zijn en tijd in de filosofie van Husserl. Tijdschrift voor Filosofie, 1959 (21), 243-75 (resumen en alemán 275-6).

- Zum Begriff des "Absoluten" bei Husserl
Zeitschrift für Philosophische Forschung,
1959 (13), n. 2 (Husserl), 214-42.

- Zur Phänomenologie der Gemeinschaft. Edmund
Husserls Grundgedanken, en Phänomenologie,
Rechtsphilosophie, Jurisprudenz, (Frankfurt am
Main, V. Klostermann, 1969), 1-26.

- de Boer (Jesse),
- Comments on Professor Wild's paper (Husserl's
lifeworld and the lineal body), en Phenomenology:
pure and applied, (Pittsburg, Duquesne
University Press, 1964), 28-35.

- de Boer (Theodorus),
- Das Verhältnis zwischen dem ersten und dem
zweiten Teil der "Logischen Untersuchungen"
Edmund Husserls (Saggi filosofici, 27). Torino,
Edizioni di "Filosofia", 1967.

- De idee der autonomie bij Husserl. Annalen van
het Genootschap voor Wetenschappelijke
Philosophie, 1966 (37), 169-86.

- De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl.
Die Entwicklung im Denken Husserls, (con resumen
en alemán). Assen, Van Gorcum, 1966.

Bona (I.),

- Su alcuni manoscritti di Husserl. Aut Aut, 1963 (75), 7-15.

Bongiaani (P.M.),

- Sull'interpretazione dei sentimenti, in La Fenomenologia. (Brescia, Morcelliana, 1956), 85-95.

Bosio (F.),

- Costituzione statica e costituzione genetica. Archivio di Filosofia, 1960, n. 1. (Tempo e intenzionalità), 73-88.
- Fenomenologia e criticismo. Aut Aut, 1960 (60), 392-395.
- Fondazione della logica in Husserl. (Biblioteca di filosofia e di cultura, 3). Milano, Lampugnani Nigri, 1966.
- Gli inizi della fenomenologia. La "Filosofia dell'aritmetica" (Husserl). Aut Aut, 1962 (70), 294-308.
- Il paradosso della soggettività. Aut Aut, 1963 (76), 17-35.

- La costituzione fenomenologica del modo dello spirito nello "Ideen" di E. Husserl. Il Pensiero, 1967 (12), 56-65.
- La genesi della logica formale dall'esperienza antepredicativa in "Erfahrung und Urteil" di E. Husserl. Il Pensiero, 1961 (6), 338-356.
- La lotta contro lo psicologismo e l'idea della logica pura in Husserl. Aut Aut, 1962 (71), 373-82.
- La riduzione al mondo della vita (Husserl). Aut Aut, 1963 (75), 16-27.
- L'intenzionalità e il concetto di coscienza nella Logische Untersuchungen (Husserl). Aut Aut, 1962 (72), 479-504.
- Problematica della riduzione e costituzione trascendentale. Aut Aut, 1963 (74), 62-83.
- Psicologia e logica nella fenomenologia di Husserl. Aut Aut, 1962 (68), 131-54.

Brand (G.),

- Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl. Intr. de E. Paci (Idee nuove, 30). Milano, V. Bompiani, 1960.

- Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1955.

Brecht (F.J.),

- Bewusstsein und Existenz. Storm, Bremen, 1948.

Breda (H.L. van),

- Das Husserl-Archiv zu Löwen. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1947 (2), 172-176.
- Die Rettung von Husserl Nachlass und die Gründung des Husserl-Archivs. (Trad. de R. Boehm) en Husserl et la pensée moderne. ((Phaenomenologica, 2). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 42-77.
- Geist und Bedeutung des Husserl-Archivs, en Edmund Husserl 1859-1959. ((Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 116-22.
- Great themes in Husserl's thought: their fruitfulness and influence. Philosophy today (U.S.A.), 1959 (3), 192-196.
- Hedendaagsche phaenomenologische Strooming. 1. Husserl-Archiv te Leuven. 2. International Phenomenological Society Buffalo. Theologie und

Philosophie, 1947 (7), 195-202.

- Husserl et le problème de Dieu, en Proceedings of the 10th. Int. Cong. Phil., 1210-1212.
- Husserl et le problème de la liberté, en Actes du IVème Cong. des S.P. lang. fr., Neuchâtel, 377-81.
- La fécondité des grands thèmes husserliens pour le progrès de la recherche philosophique.
Philosophisches Jahrbuch, 1957 (1958) (66)
(Festschr. H. Conrad-Martins), 5-11.
- La phénoménologie, en Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. (Ouvrage publié sous la direction de M.F. Sciacca).
Les tendances principales. Vol. I. Paris-Milano, Fischbacher-Marzorati, 1961), 401-435. (Mise à jour de Enzo Paci, 435-410).
- La phénoménologie, en La philosophie au milieu du vingtième siècle. Chroniques par les soins de R. Klibansky. I: Logique et philosophie des sciences. (Institut international de Philosophie).
Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1958).

- La phénoménologie husserlienne comme philosophie de l'intentionnalité, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956).

- La réduction phénoménologique, en Husserl. Cahiers de Royaumont. ((Philosophie, 3). Paris Les Editions de Minuit, 1959), 307-18.(Discussion, 319-33).

- Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl, en Husserl et la pensée moderne.((Phenomenologica, 2). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959). 1-42.

- Leibniz' Einfluss auf das Denken Husserl, en Akten Internationale Leibniz-Kongress.(Hannover, 14-19 November 1966. Wiesbaden, F. Steiner, 1971), 124-45.

- Les Archives Husserl à Louvain. Leur état actuel. Revue Philosophique de Louvain, 1945 (43), 346-350.

- Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain. Revue Métaphysique et de Morale, 1962 (67), 410-30.

- Note sur: Réduction et authenticité d'après Husserl. Revue de Métaphysique et de Morale, 1951 (56), 4-5; también en Phénoménologie-Existence (Paris, Armand Colin, 1953), 7-9.
 - Notes from the Husserl Archiv. Philosophy and Phenomenological Research, 1947 (8), 302-304.
 - Notes sur les Archives Husserl à Louvain, en Problèmes actuelles de la phénoménologie. (Bruxelles, 1952), 155-59.
 - Problèmes actuels de la phénoménologie. Textes de P. Thévenaz, H.J. Pos, P. Ricoeur, F. Fink, M. Merleau-Ponty, J. Wahl. Bruxelles, 1952.
 - Réduction et authenticité d'après Husserl. Revue de Métaphysique et de Morale, 1951(56), 4-5.
 - The Husserl Archives in Louvain. Philosophy and Phenomenological Research, 1947 (7), 487-491.
- Breda (H.L. van) y Boehm (R.),
- Aus dem Husserl-Archiv zu Löwen. Philosophisches Jahrbuch, 1953 (62), 241-252.
 - Les Archives Husserl à Louvain. (Introduction française de J. Ridié). Les Studes Philosophiques, 1954 (1), 3-20.

- O Archivo de Husserl em Lovaina. Revista Portuguesa de Filosofia, 1956 (12), 29-44.

Bréhier (E.) y Ricoeur (P.),

- Histoire de la philosophie allemande, 3 tome ed.. Paris, 1954.

Breton (St.),

- Conscience et intentionnalité. (Problèmes et Doctrines). Lyon, Paris, 1956.
- Conscience et intentionnalité selon Husserl. Archives de Philosophie, 1956 (19), n. 4. 55-97.
- De conceptu intentionalitatis conscientiae juxta thomismum et phenomenologiam Husserl. Euntes docete, 1956 (9), n. 1-3 (Musc. P. Parente) 394-418.
- Essai d'une phénoménologie de l'exigence et des attitudes métaphysiques. Archivio di Filosofia, 1957, n. 1-2 (Il compito della fenomenologia).

Breton (St.) y Rousseau (H.),

- Le problème actuel de la phénoménologie. IIème Colloque de phénoménologie. Krefeld, 31 octobre-4 novembre 1956. Compte rendu des communications. Revue Thomiste, 1957 (57), 115-23.

Bröcker (W.),

- Husserls Lehre von der Zeit. Philosophie naturalis, 1957 (4), 379-9.

Broekman (Jan M.),

- Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl. (Phänomenologica, 12). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963.

Brück (M.),

- Über das Verhältnis Edmund Husserls zu Franz Brentano, vornehmlich mit Rücksicht auf Brentanos Psychologie. Würzburg, 1933.

Brunello (B.),

- Comunicazione, en La Fenomenologia. Atti. dell'XI Convegno del Centro di Studio Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 242-6.

Brunet (Ch.),

- Husserl y Sartre frente al problema del conocimiento. Diánoia, 1955, 331-339.

Brunner (A.),

- La connaissance humaine. Paris, Aubier, 1943.

- La personne incarnée. Etudes sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste. Paris, Beauchesne, 1947.

Brüning (W.),

- Der Aufsatz der Transzendentalphilosophie in Husserls Cartesianischen Meditationen. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1966 (20), 105-96.

- La filosofía de la historia en Husserl y Heidegger. (Trad. de K. Goethe). Humanitas, 1959 (7), n. 11., 65-76.

Butts (R.E.),

- Husserl's critique of Hume's notion of distinctions of reason. Philosophy and Phenomenological Research, 1959-1960, 213-21.

Buytendijk, (F.J.J.),

- Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Psychologie der Gegenwart, en Husserl et la pensée moderne. ((Phaenomenologica, 2). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959).

- Phénoménologie de la rencontre, (texte français de J. Knapp). (Textes et études philosophiques).

Paris, 1952.

- Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung.
Berlin, 1956.

Cairns (D.),

- A letter from Husserl, en Edmund Husserl 1859-1959.
(Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus
Nijhoff, 1959), 283-5.
- Phenomenology, en The Dictionary of Philosophy,
(ed. Dagobert Runes). New York, Philosophical
Library, 1942.
- The Ideality of Verbal Expressions. Philosophy
and Phenomenological Research, 1940-41 (1).

Cammarota (P.),

- Revisione odierna del problema gnoseologico.
Le conclusioni fenomenologiche dello Husserl.
Studia Patavina, 1963 (10), 450-7.

Campanale (D.),

- L'interpretazione husserliana di Cartesio,
(Publicato in Rassegna di Scienze filosofiche,
1952, n. 3-4), en Problemi epistemologici da
Hume all'ultimo Wittgenstein.((Università di

Bari. Pubblicazioni dell' Instituto di Filosofia,
4). Bari, Adriatica Editrice, 1961), 241-70.

Campbell (R.),

- Essai sur la philosophie des mathématiques selon
Jean Caruillés (II). Critique. 1953, 48-66.

Campos,

- O método fenomenológico na psicologia. Rio de
Janeiro, Sons, 1946.

Cantoni (R.),

- E. Husserl e la critica dell'atteggiamento
naturale. Il Pensiero Critico, Milano, 1960,
n. 3., 1-46.

Garreras Artau (J.),

- Fenomenología y Filosofía (Resena de las confe
rencias dadas por el P. Van Breda, en la
Universidad de Barcelona, 27-31 enero 1950).
Crisis, 1950 (5), 121-4.

Caruso (P.),

- L'io trascendentale come "durata esplosiva":
Intenzionalità e tempo nella fenomenologia di
Husserl. Archivio di Filosofia, 1960, n. 1
(Tempo e intenzionalità), 49-72.

Carvalho (A. P. de),

- O apriorismo fenomenológico de Husserl.
Kriterion, 1957 (105, n. 39-40, 36-55.

Casares (Angel Jorge),

- El problema de la verdad en Husserl. Diálogos, 1964 (1), n. 2, 61-86.

Casaubón (J.A.),

- Examen de la doctrina husserliana sobre el conocimiento como constitución de su objeto.
Sapientia, 1959 (14), 179-87.
- Examen de la teoría de Husserl acerca del conocimiento como constitución activa y originaria de su objeto, en Atti XII Congres. Intern. Filos. vol. XII. (Venezia, 1958), 63-9.
- Gérmes del idealismo, en las "Investigaciones lógicas" de Husserl. Sapientia, 1956 (11), 250-80.
- La lógica de Husserl. (Examen crítico desde el punto de vista tomista). Sapientia, 1959 (14), 8-22.

Caso (A.),

- El acto ideario y la filosofía de Husserl.

México , Porrúa, 1946.

- La filosofía de Husserl. México, 1934.

Castelli (E.),

- Il compito della Fenomenologia. (Contribuciones de: G. Alliney, F. Bianco, S. Breton, C. Fabro, G. Funke, M. de Gandillac, R. Ingarden, R. Lazzirini, A. Plebe, E. Przywara. R. Pucci). Padova, 1957.

Castro López (O.),

- Dos puntos de partida en el filosofar: Hegel y Husserl. La Palabra y el Hombre, 1964 (7), 35-44.

Cavaillès (J.),

- Sur la logique et la théorie de la science. Paris, Presses Universitaires de France, 1947.

Celms (Theodor),

- Der phänomenologische Idealismus Husserls. Riga, 1920.

Cenat (R.),

- La fenomenología de Husserl: su propósito fundamental. Revista de Filosofía, 1966 (15), 102-6.

- Ceriotto (Carlos L.),
 - Fenomenología y Psychoanálisis. Buenos Aires, Ed. Troquel, S.A., 1969.
- Cerri (Stefano),
 - La nozione di intenzionalità in Husserl e S. Tommaso; Appunti per un esame comparativo. Revista di Filosofia Neo-Scolastica, 1967 (59), 700-25.
- Claesges (U.),
 - Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution. (Phaenomenologica, 19). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.
- Colombo (Arrigo),
 - Sulla fenomenologia e la rivelazione delle cose. (Levia gravia, Collana di saggi di cultura moderna, I). Bologna, Riccardo Pàtron, 1968.
- Compton (J.),
 - Hare, Husserl and philosophia discovery. Dialogue, 1964 (3), n. 1, 42-51.
- Gonci (Domenico),
 - A proposito della "filosofia come scienza rigorosa" di E. Husserl. Giornale di Metafisica, 1968 (23), 186-207.

- La conclusione della filosofia categoriale.
Contributi ad una fenomenologia del metodo
fenomenologico (Istituto di filosofia e
storia della Filosofia. Facoltà di magisterio.
Università di Roma. Studi e ricerche, I). Roma,
ABETE, 1967.

Conrad-Martinus (H.),

- Die transzendente und die ontologische
Phänomenologie, en Edmund Husserl 1859-1959.
(Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus
Nijhoff, 1959), 175-84.
- Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen
Aussenwelt. Jahrbuch für Philosophie und
Phänomenologische Forschung, 1916(3).

Copleston (F.),

- Wittgenstein frente a Husserl. Revista
portuguesa de Filosofia, 1965 (21), 134-49.

Cossio (C.),

- La norma y el imperativo en Husserl. Revista
brasileira de Filosofia, 1960 (10), 43-90.
- Las posibilidades de la lógica jurídica según
la lógica de Husserl. Revista de la Facultad

de Derecho y Ciencias Sociales, 1951 (6), n. 23, 201-241.

Costa (F.),

- Cos'è la fenomenologia. Husserl e la corrente filosofica più attuale e rigorosa. (I nuovi,I). Milano, Sil-va ed., 1963 (?).

- La filosofia come scienza rigorosa (Saggio su Husserl). Milano Silva ed., 1961.

- Sulla evoluzione del problema del tempo in Edmund Husserl. Filosofia, 1969 (20), 473-502.

Costa (Margarita),

- En torno a La fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo. Revista de Filosofía, La Plata, 1966, n. 17, 31-48.

- Husserl y la razón lógica. Cuadernos de Filosofía, 1968 (8), 313-24.

Cranaki (M.),

- De Husserl à Heidegger ou les voies du silence. Critique, 1954 (10), n. 86-87, 676-88.

Crescenzo (G. de),

- I valori nella husserliana filosofia della

storia. Sapienza, 1960 (13), 427-9.

Crespi (F.),

- Il problema della società nella fenomenologia di Husserl. Rivista di Sociologia, 1964, 77-98.

Cruz Hernández (M.),

- La doctrina de la intencionalidad en la fenomenologia. (Acta Salmanticensia. Filosofía y Letras, tomo XIV, 2). Universidad de Salamanca, 1958.

Cruz Vélez (D.),

- Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger. Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1970.
- Husserl y la filosofía griega. Ideas y Valores, 1962-63 (4), n. 15-16, 5-24.
- Supuestos en la filosofía de Husserl. Bolívar, 1959 (11), 441-457.

Chaix-Ruy (J.),

- Réflexions sur la phénoménologie et l'ontologie, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convègno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956).

Chandler (A.),

- Prof. Husserl's Program of Philosophical Reform.
The Philosophical Review, 1917 (26).

Chandravarty (H.),

- Husserl, la phénoménologie et la recherche occidentale du soi. Age nouveau, 1960 (110), 37-50.

Chapman (H.M.),

- Realism and phenomenology, en The return to reason (edited by J. Wild, Chicago, Henry Regnery, 1953), 3-35.

Chestov (L.),

- A la mémoire d'un grand philosophe: E. Husserl.
Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 1940 (129).
- Memento Moi. A propos de la théorie de la connaissance de Husserl. Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 1926 (101).
- Qu'est-ce que la vérité?. Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 1927 (103).

Chiodi (P.),

- Esistenzialismo e fenomenologia. (Saggi di Cultura Contemporanea). Milano, Edizione di Comunità, 1963.
- Husserl e Heidegger. Rivista di Filosofia, 1961 (52), 192-211.

Chisholm (R.M.),

- Introduction to Realism and the background of phenomenology. London, Allen and Unwin/ New York, The Free Press of Glencoe, 1960.

Christoff (Daniel),

- Husserl ou le retour aux choses. Présentation, choix de textes, bibliographie. (Philosophes de tous les temps, 30). Paris, Seghers, 1966.

Daghini (Gaiaro),

- Motivazione, irrealtà e il temer della praxis (E.Husserl). Aut Aut, 1968 (105-6), 172-82.

Declève (Henri),

- La Lebenswelt selon Husserl. Laval Théologique et Philosophique, 1971 (27), 151-61.

Defever (J.),

- Intervention, en La Fenomenologia Atti del XI Convegno del Centro di Studi Filosofici Tra Professori Universitari-Gallarate, 1955.

(Brescia, Morcelliana, 1956), 121-3.

Deblon (V.),

- Husserl, la critique du psychologisme et la conception d'une logique pure. Revue de Métaphysique et de Morale, 1911 (16).

Demetz (P.),

- Kafka, Freud, Husserl: Probleme einer Generation. Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte, 1955 (7), 59-6-.

Deprun (J.),

- Sur la phénoménologie. La Pensée, 1954 (57). (Lenine philosophe et savant), 76-80:

Derisi (Octavio Nicolás),

- El ámbito del objeto de la fenomenología en E. Husserl. Sapientia, 1971 (26), 273-90.

Derrida (J.),

- Introduction à "Husserl. L'origine de la géométrie". (Épiméthée). Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl. (Épiméthée). Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

Desanti (J.T.),

- Phénoménologie et praxis. Paris, Editions Sociales, 1963.

Dessoir (M.),

- La phénoménologie de Husserl. Revue Internationale de Philosophie, 1938-39 (1).

Devaux (A-A.),

- La phénoménologie de Husserl est-elle un "néocartésianisme"? Les Études Philosophiques, 1954 (9), 260-283.

Devivaise (C.),

- Le testament philosophique de Husserl (à propos de "Die Krisis der europäischen Wissenschaften"). Les Etudes Philosophiques, 1954 (9), 352-9.

Díaz (Carlos),

- La teoría de la significación en Husserl. Anales del Seminario de Metafísica, 1969, 41-57.

Diemer (A.),

- Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie. (Monographien zur philosophischen Forschung, 15). Meisenheim a. Glan, Anton Hain, 1956.

- La fenomenología y la idea de la filosofía como ciencia rigurosa. Trad. R. Carrillo. Ideas y Valores, 1962-63 (4), 15-16, 41-52.

- La phénoménologie de Husserl comme métaphysique. Texte traduit par J. Ridé. Notes traduites par Alexandre Lowit et Henri Colombié. Les Études Philosophiques, 1954 (9), 21-49.

- Ziele und Aufgaben einer phänomenologischen Philosophie. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1955 (9), 315-320.

- Zur Grundlegung einer Phänomenologie des Rechts, en Phänomenologie, Rechtsphilosophie, Jurisprudenz, (Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1969), 38-64.

- D'Ippolito (Bianca Maria),
 - Ontologia e storia in Edmund Husserl. (Saggi, 1). Salerno, Roma, 1968.

- Dondeyne (A.),
 - L'historicité dans la philosophie contemporaine. Revue Philosophique de Louvain, 1956 (54), 5-25; 456-477.

Doran (R.M.),

- Sartre's critique of the Husserlian ego. The Modern Schoolman, 1966-1967 (44), 307-17.

Downes (Ch.),

- Husserl and the coherence of the other minds problems. Philosophy and Phenomenological Research 1965-1966 (26), 253-9.
- On Husserl's approach to necessary truth. The Monist, 1965 (49), 87-106.

Drüe (Hermann),

- Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie (Phänomenologische - psychologische Forschung, 4). Berlin, Walter de Gruyter, 1963.

Duffrene (A.),

- Jalons. (Phanomenologica, 20). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- Phénoménologie de l'expérience esthétique; I. L'objet esthétique; II. La perception esthétique (Épiméthée). Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

Duméry (H.),

- Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion. (Pensée). Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1957.

Dupré (L.),

- Husserl's notion of truth- via media between idealism and realism?. Four lectures on the Logical investigations and Ideas, en Teaching Thomism Today, 1950-82.
- Husserl's thought on God and faith. Philosophy and Phenomenological Research, 1968 (29), 201-15.
- The concept of truth in Husserl's Logical investigations. Philosophy and Phenomenological Research, 1963-64 (24), 345-54.

Dussort (H.),

- Brentano et Husserl (Revue critique). Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 1959 (84), n. 4. (Edmund Husserl), 553-9.
- Husserl juge de Kant. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 1959 (84), n. 4. (Edmund Huserl), 527-44.

- Introduction au "Projet d'un livre sur Husserl".
(Texte recueilli et présenté par B. Teyssédre).
Revue de Métaphysique et de Morale, 1961 (66),
233-6.

Eames (S. Morris),

- Experience, language, and knowledge (Concerning
the article of H.G. Meuthen, "The role of
language in the philosophy of J. Dewey").
Philosophy and Phenomenological Research, 1961-2
(22), 102-5.

Earle (W.),

- Phenomenology and existentialism. The Journal
of Philosophy, 1960 (57), 75-84.

Edie (J.M.),

- Transcendental phenomenology and existentialism.
Philosophy and Phenomenological Research, 1964-
1965 (25), 52-63.

Ehrenzweig (Albert A.),

- Zur Phänomenologie und Psychoanalyse der
Rechtswissenschaft, en Phänomenologie,
Rechtsphilosophie, Jurisprudenz. (Frankfurt am
Main, V. Klostermann, 1969), 65-71.

Ehrhardt (W.E.),

- Die Leibniz-Rezeption in der Phänomenologie
Husserls, en Akten Intern. Leibniz-Kongr.
(Hannover, 14-19 November 1966. Wiesbaden,
F.Steiner, 1971), 146-55.

Ehrlich (W.),

- Intentionalität und Sinn. Prolegomena zur
Normenlehre. Halle, 1934.
- Kant und Husserl. Kritik der transzendentalen
und phänomenologischen Methode. Halle, 1923.

Eigler (G.),

- Metaphysische Voraussetzungen in Husserls
Zeitenanalysen (Monographien zur philosophischen
Forschung, 24). Meisenheim a. Glan, Hain, 1961.

Eley (L.),

- Die Krise des Apriori in der transzendentalen
Phänomenologie Edmund Husserls (Phaenomenologica,
10). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962.
- Zum Begriff des Transzendentalen, eine Kritische
Studie zu Th. W. Adorno: Zur Metakritik der
Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die
phänomenologischen Antinomien. Zeitschrift für

Philosophische Forschung, 1959 (13), n. 3
(Husserl), 351-7.

Elie (H.),

- Etude lógico-grammaticale sur les Logische Untersuchungen de Husserl. Studia Philosophica, 1963 (23), 51-89.

Eschke (H.-G.),

- Bemerkungen zur Phänomenologie Edmund Husserls. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1964 (12), 596-611.

Ey (H.),

- La conciencia. Trad. de B. Garcés. Madrid, Gredos, 1967.

Eyser (U.),

- Phänomenologie. Das Werk E. Husserls. Mass und Wert, 1938.

Fabro (Cornelio),

- Problematica metafisica ed esperienza fenomenologica La Fenomenologia. Atti dell XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 252-66.

Fagone (V.),

- Tempo e intenzionalità. Brentano-Husserl-Heidegger. Archivio di Filosofia, 1960, n. 1 (Tempo e intenzionalità), 105-31.

Fanizza (F.),

- Un'idea della fenomenologia. Aut Aut, 1959 (54), 423-429.
- Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl. Giornale Critico della Filosofia Italiana, 1962 (41), 405-17.

Farber (M.),

- Experience and transcendence, a chapter in recent phenomenology and existentialism. Philosophy and Phenomenological Research, 1951 (12), 1-23.
- First philosophy and the problem of the world (Husserl). Philosophy and Phenomenological Research. 1962-1963 (23), 315-334.
- Husserl. (Filósofos y sistemas). Buenos Aires, Edic. Losange, 1956.

- La philosophie descriptive et la nature de l'existence humaine, en L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis, T.I. (Paris, Presses Universitaires de France, 1950).
- Modes of reflection inscribed to the memory of Ed. Husserl. Philosophy and Phenomenological Research, 1948 (8), 588-600.
- Naturalism and subjectivism (American Lectures Series, 367. A monograph in the Bannestone division of American Lectures in Philosophy). Springfield (Ill), Charles C. Thomas, 1959.
- On the meaning of radical reflection, en Edmund Husserl 1859-1959. ((Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 154-166.
- Phenomenology and existence. Toward a philosophy within nature. New York, Harper Row, 1967.
- Relational Categories and the Quest for Unity. The Philosophical Review, 1934 (44).
- Remarks about the phenomenological program. Philosophy and Phenomenological Research, 1945 (6), 1-10.

- The aims of phenomenology. The motives, methods, and impact of Husserl's thought.
New York, Harper Row, 1966.

- The foundation of phenomenology. Edmund Husserl and the quest for a rigorous science of philosophy; 2nd ed., with introd. "After twenty-five years" (Paine-Whitman studies in social science and social theory).
New York, Paine-Whitman Publ., 1962.

- The idea of a naturalistic logic (Husserl and Dewey). Philosophy and Phenomenological Research, 1969 (29), 598-601.

- The phenomenological view of values. Philosophy and Phenomenological Research, 1963-1964 (24), 525-560.

- The Foundation of Phenomenology. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1943.

- The Function of Phenomenological Analysis. Philosophy and Phenomenological Research, 1940-41 (1).

- Theses Concerning the Foundation of Logic. The Philosophical Review, 1929 (38).

Fein (Hubert),

- Genesis und Geltung in E. Husserls Phänomenologie. (Kritische Studien zur Philosophie). Frankfurt, Europäische Verlagsanst, 1970.

Ferrari (M.V.) O.P.,

- Dalla fenomenologia pura alla trascendenza assoluta. (Husserl e San Tommaso d'Aquino). Roma, Edit. Università Lateranense, 1968.

Ferrari (Oward),

- El ser en la fenomenología de Husserl y de Heidegger. Philosophia, 1969 (35), 65-110.

Filiassi Carcano (P.),

- Conclusione, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 216-24.
- La funzione metodologica della fenomenologia, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 27-33.

Filippini (E.),

- Ego ed alter-ego nella "Krisis" di Husserl, en Omaggio a Husserl. ((La Cultura, 9). Milano, Il Saggiatore, 1960), 213-25.
- Nota su Husserl e Heidegger. Rivista di Filosofia, 1961 (52), 212-6
- Sull'idea di una storiografia nella Krisis di Husserl. Aut Aut, 1959 (54), 413-416.

Fink (Eugen),

- Das Problem der ontologischen Erfahrung, en Actas del Primer Congreso de Filosofía, T.II. (Mendoza, 1949), 733-747.
- Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserl, en Fink (E.), Studien zur Phänomenologie, 1930-39. ((Phaenomenologica, 21). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966).
- Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik, en Fink, (E.), Studien zur Phänomenologie 1930-1939. ((Phaenomenologica, 21). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966).

- Die Spätphilosophie Husserl in der
Freiburger Zeit, en Fink (E.), Studien zur
Phänomenologie 1930-39. ((Phaenomenologica,
21). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966), 99-115.

- L'analyse intentionnelle et le problème de la
pensée speculative, en Problèmes actuels de
la phénoménologie. ((ed. Van Breda), Desclée
de Brouwer, 1952), 53-87.

- Les concepts opératoires dans la phénoménologie
de Husserl, en Husserl. Troisième Colloque
philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril
1957. L'oeuvre et la pensée de Husserl.
((Cahiers de Royaumont, N° III). Paris, Les
Editions de Minuit, 1959), 214-30.

- Monde et histoire. (Trad. de J. Ladrière et
J. Taminiaux) en Husserl et la pensée moderne.
((Phaenomenologica, 2). La Haye, Martinus
Nijhoff, 1959), 159-72.

- Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie.
(Vortrag auf dem "III. Colloque international
de Phénoménologie" in Royaumont). Zeitschrift
für Philosophische Forschung, 1957 (11),
321-37.

- Reflexionen zur Husserls phänomenologischen Reduktion. Tijdschrift voor Filosofie, 1971 (33), 540-58.
- Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomenologischen Begriffes. (Phaenomenologica, 1). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1958.
- Studien zur Phänomenologie 1930-1939. (Phaenomenologica, 22). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- Vergegenwärtigung und Bild. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1930 (11).
- Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? (Die phänomenologische Grundlegungs-idee), en Fink (E.), Studien zur Phänomenologie, 1930-39. ((Phaenomenologica, 22). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966).
- Welt und Geschichte, en Husserl et la pensée moderne. ((Phaenomenologica, 2). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 143-59.

Fisch (I.),

- Husserls Intentionalitäts-und Urteilslehre.
Basel, 1942.

Fischer (A.L.),

- Some basic themes in the phenomenology of
Edmund Husserl. The Modern Schoolman,
1965-1966 (43), 347-63.

Fischl (J.),

- Geschichte der Philosophie. Bd. 5: Idealismus,
Realismus und Existentialismus der
Gegenwart. (Philosophie in Einzeldarstellungen
Bd. 14). Graz, Wien, Köln, Verlag Styria, 1954.

Fleming (R.),

- Dramatic involution: Tate, Husserl, and Joyce.
Sewanee Review, 1952 (60), n. 3, 445-64.

Folwart,

- Kant, Husserl, Heidegger. Kritik der
phänomenologischen Philosophie. Ohlau in
Schlesien Eschenhagen, 1936.

Föllesdal (D.),

- Husserl und Frege. Ein Betrag zur Beleuchtung
der Entstehung der phänomenologischen

Philosophie. (Vid. Akad. Skr. II, H-F Kl. 1958, n° 2). Oslo, Aschehoug, 1958.

- Husserl's notion of noema (Symposium: Phenomenology). The Journal of Philosophy, 1969 (66), 680-7.

Forni (Guglielmo),

- Commento alla "Crisi" di E. Husserl. Giornale di Metafisica, 1971 (26), 137-70.
- Commento alla "Crisi" di E. Husserl. II. Giornale di Metafisica, 1971 (26), 253-76.
- Fenomenologia della storia e idealismo intenzionale in Husserl. Giornale di Metafisica, 1968 (23), 408-28.
- Il sogno finito. Saggio sulla storicità della fenomenologia. (Saggi, 64). Bologna, Il Mulino, 1967.

Forrest (W.),

- Doubt and phenomenological reduction. An appendix to the Natanson-Ames controversy. Philosophy and Phenomenological Research, 1958 (18), 379-381.

Foulquié (P.) y Deladalle (G.),
 - La psychologie contemporaine. Paris, 1951.

Fradique Morujão (Alexandre),
 - Subjetividade e intersubjetividade em
 Husserl, en Actas Assembleia int. Estud.
filos., Braga, 29 a 31 de outubro de 1967.
 ((Rev. portuguesa Filos., 1969 (25), n. 3-4).
 81-100.

de Fraga (G.),
 - A redução eidética na filosofia de Husserl.
Filosofia (Lisboa), 1958 (9), n. 18. 75-86.

- As duas vias da redução fenomenológica.
Filosofia (Lisboa), 1957 (4), 180-7.

- Fenomenologia e cartesianismo. Filosofia
 (Lisboa), 1957 (4), n. 14, 89-97.

Fragata (J.),
 - A fenomenologia de Edmund Husserl. Filosofia
 (Lisboa), 1961 (8), 283-300.

- A fenomenologia de Husserl. Braga, 1955.

- O problema de Deus na fenomenologia de Husserl. Revista Portuguesa de Filosofia, 1961 (17), 113-126.

- A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia. ("Filosofia" - Estudos publicados pela Faculdade de Filosofia de Braga). Braga, Livraria Cruz, 1959.

- Husserl e a filosofia da existência. Revista Portuguesa de Filosofia, 1965 (12), 17-35.

- Husserl e a fundamentação das ciências. Revista Portuguesa de Filosofia, 1957 (13), 44-51.

- Metafísica husserliana e metafísica tomista. Revista Portuguesa de Filosofia, 1959 (15), 236-44.

- Problemas da fenomenologia de Husserl. (Filosofia, 19). Braga, Livraria Cruz, 1962.

- Franchi (A.),
- Realtá e mediocritá della filosofia di Husserl. Giornale di Metafisica, 1963 (18), 561-75.

Frege (G.),

- Begriffsschrift und andere Aufsätze. 2. Aufl.
Mit E. Husserls und H. Scholz' Anm., Hrsg. von
Ignacio Angelelli. Hildesheim, Gg Olms, 1964.
- Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische
Studien. 3. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck
Ruprecht, 1966.
- Logische Untersuchungen. Einl. von G. Patzig.
Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1966.

Fulton (J.S.),

- The Cartesianism of Phenomenology.
The Philosophical Review, 1940 (49).

Funke (Gerhard),

- Bewusstseinswissenschaft. Evidenz und
Reflexion als Implikate der Verifikation
(Husserl). Kantstudien, 1970
(61), 433-66.
- Fenomenologia transcendental y "filosofía
primera". Observaciones al "Ensayo de una his-
toria crítica de las ideas" de Husserl. (Trad.
Jose Gaos). Diánoia, 1959 (5), 150-94.
- Geschichte als Phänomen. Zeitschrift für
Philosophische Forschung, 1957 (11), 188-234.

- Mundane Geschichte, ontologische Erfahrung und transzendente Subjektivität. Eine transzendental-phänomenologische Untersuchung. Philosophische Jahrbuch, 1956 (64), 361-371.
 - Phänomenologie - Metaphysik oder Methode?. Bonn, H. Bouvier u. co. Verlaag, 1966.
 - Ricerca trascendentale-fenomenologica su "idealismo universale", "analisi intenzionale" e "origine del habitus". Archivio di Filosofia, 1957, n. 1-2 (Il compito della fenomenologia) 155-85.
 - Transzendente Phänomenologie als erste Philosophie. Studium Generale, 1958 (11), 564-82, 632-46.
 - Transzendental-Phänomenologische Untersuchung über "Universalen Idealismus", "Intentionalanalyse" und "Habitusgenese" Archivio di Filosofia, 1957, n. 1-2. (Il compito della fenomenologia), 155-85.
 - Zur transzendentalen Phänomenologie. Bonn, Bouvier, 1957.
- Gadamer (H-G),
- Die phänomenologische Bewegung. Philosophische

Rundschau, 1963-1964 (11), 1-45.

- Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960.

Gagnebin (S.),

- La mathématique universelle d'après E. Husserl, en Etudes de philosophie des sciences en l'honneur de Gonsseth. (Neuchâtel, Editions du Griffon, 1950), 175-215.

Galay (Jean-Louis),

- Essai sur le problème de l'intelligibilité d'après la Critique de la raison logique de Husserl. Studia philosophica, 1969 (29), 25-53.

Gaos (J.),

- Introducción a la Fenomenología seguida de la Crítica del Psicologismo en Husserl. Universidad Veracruzana. Xalapa, 1960.

- La Lebenswelt de Husserl. Revista Mexicana de Filosofía, 1963, n. 5-6, 73-8.

- La Lebenswelt de Husserl, en (E. Husserl), Symposium sobre la noción husserliana de la "Lebenswelt". ((XIII Congreso Internacional de Filosofía). México, Universidad Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1963), 19-24.

Garcia Bacca (J.D.),

- E. Husserl and J. Joyce. Theory and practice of the Phenomenological attitude. Philosophy and Phenomenological Research, 1949 (9), 588-594.
- Siete modelos de filosofar (Platon-Aristóteles-S.Tomas-Descartes-Kant-Husserl-Heidegger). Caracas (Venezuela), Universidad Central, Facultad de Filosofia y Letras, 1950.

Garín (E.),

- Introduzione storica, en Bilancia della fenomenologia e dell'esistenzialismo. (Università di Padova. Facoltà di Magisterio). Padova, Livriana Edits., 1960), 75-87. (Interventi, 89-95, Risposte e chiarimenti, 67-72).

Garulli (E.),

- Concienza e storia in Husserl. Urbino, S.T.E.U., 1964.
- Due fasi del pensiero husserliano: le "Ricerche logiche" e la "Crisis". Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura, 1961 (35), 192-235.
- Fenomenologia, logica e storia in Husserl. Il

Dialogo, Bologna, 1960, ottobre, 21-43.

- Husserl, Kant e i neokantiani nell'interpretazione di Iso Kern. Il Pensiero, 1964 (9), 125-46.
 - La phenomenologie de Husserl vue par Enzo Paci. Revue de Métaphysique et de Morale, 1962 (67), 384-90.
 - La ragioni di una ripresa della filosofia husserliana. Nuova Rivista Pedagogica (Roma) 1963, agosto, 69-86.
 - Problemi della filosofia husserliana (continua), Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura, 1964 (38), 235-99.
 - Problemi della filosofia husserliana, II. Studi Urbinati di storia, Filosofia e Letteratura, 1965 (39), 450-72.
 - Realtà e giudizio nella logica husserliana. Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura, 1962 (36), 282-298.
- Gatta (E.A.),
- I temi della fenomenologia e l'Origine della

geometria (Husserl). Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia (Bari), 1962 (8), 5-26.

Geiger (M.),

- Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses. Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, 1913 (1).
- Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität. Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, 1921 (4).
- The Philosophical Attitudes and the Problem of Subsistence and Essence, en Proceedings of the 6th. International Congress of Philosophy (Londres, 1926).

Gendlin (Eugene T.),

- What are the grounds of explication?: a basic problem in linguistic analysis and in phenomenology. The Monist, 1965, (49), 137-64.

Gerard (J.),

- L'être et la pensée. Paris, 1954.

Giacon (C.),

- A fenomenologie. Relação da XI Reunião de Gallarate. (Trad. do original pelo Prof. C. Abranches). Revista Portuguesa de Filosofia, 1956 (12), 403-23.
- Husserl al Convegno di Gallarate. L'Italia che scrive, 1955 (12).
- Intervento, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 102-4.

Gioja (A.L.),

- Estructura lógica de la norma para E. Husserl. Ideas y Valores, Diciembre 1951-Marzo 1952, n. 3-4, 245-253.

Giordani (Mário Curtis),

- Husserl, o filósofo das essências puras. Vozes, 1964 (58), 750-65.

Giuletta (G.),

- La filosofia del profondo in Husserl e in Zamboni. Treviso, Libreria Editrice Canova, 1965.

Glockner (H.),

- Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart, Reclam, 1958.

Gonzalo Casas (Manuel),

- La idea de un saber adecuado a la condición humana en Husserl y Sciacca, en Sciacca (M.F.), In occasione del 30º anno di cattedra universitaria (1938-1968). (Milano, Marzorati, 1968).

Gorner (Paul),

- Husserl and Strawson. The Journal of the British Society for Phenomenology, 1971 (2), n. 1, 2-9.

Gorsen (P.),

- Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstrom, Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien. Bonn, Bouvier, 1966.

Gradi (R.),

- Osservazioni sui limiti della fenomenologia en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 132-7.

Granel (Gérard),

- Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl. (Bibliothèque de philosophie). Paris, Gallimard, 1968.

Graumann (C.F.),

- Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität. (Phänomenologisch-psychologische Forschungen, 2). Berlin, Walter de Gruyter, 1960.

Groothoff (H.),

- Edmund Husserl zum Gedächtnis. Hamburger Akademische Rundschau, 1950 (3), 745-749.

Guaraldi (A.),

- La modificazione di neutralità comme epochè naturale. Revue Internationale de Philosophie, 1965 (19), n. 71-72, 74-106.

Guerra (A.),

- La Krisis di Edmund Husserl. De Homine, 1962 (1), n. 2-3, 103-205.

Gurwitsch (A.),

- Beitrag zur phänomenologischen Theorie der Wahrnehmung. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1959 (13), 419-437.

- Critical study of Husserl's Nachwort. (Trad. de F. Kersten), en Studies in phenomenology and psychology. (Evanston, Northwestern University Press, 1966), 107-15.

- Der Begriff des Bewusstseins bei Kant und Husserl. Kantstudien, 1964 (55), 410-27.

- Edmund Husserl's conception of phenomenological psychology. Review of Metaphysics, 1965-66 (19), 689-727.

- Selb-Goldstein's Concept of "Concrete" and "Categorical". Attitude and the Phenomenology of Ideation. Philosophy and Phenomenological Research, 1949 (10), 172-196.

- La conception de la conscience chez Kant et chez Husserl. (Discussion: MM. Berger, Dussort Hyppolite, André Leroy, Edgar Wolff). Bulletin de la Société française de Philosophie, 1960 (54), n. 2, 65-96.

- Le cogito dans la philosophie de Husserl (Kritik an G. Berger). Philosophy and phenomenological Research, 1947 (7), 649-654.

- Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. Studien über Beziehungen von Gestaltheorie und Phänomenologie. Psychologische Forschung, 1929.
- Présuppositions philosophiques de la logique (Husserl), en Phénoménologie-Existence. (Paris, Armand Colin, 1953).
- Sur la conscience conceptuelle, en Edmund Husserl 1859-1959 ((Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959).
- The field of consciousness (Duquesne Studies. Psychological series, 2). Pittsburg, Duquesne University Press; Louvain, Editions Nauwelaerts, 1964).
- The last work of Husserl ("Die Krisis der europäischen Wissenschaften". Hreg. von A. Biemel). Philosophy and Phenomenological Research, 1955-56 (16), 300-39.
- The phenomenological and the psychological approach to consciousness. Philosophy and Phenomenological Research, 1955 (15), 303-319.

- The problem of existence in constitutive phenomenology. The Journal of Philosophy, 1961 (58), 625-632.

- Théorie du champ de la conscience. Paris, Desclée de Brouwer, 1957.

- Les tendances actuelles de la philosophie allemande. Paris, Vrin, 1949.

Gutting (Gary),

- Husserl and logical empiricism. Metaphilosophy 1971 (2), 197-226.

Guzzoni (G.),

- Di una posizione "storicamente" positiva rispetto alla fenomenologia di Husserl, in Omaggio a Husserl. ((La Cultura, 9). Milano, Il Saggiatore, 1960), 263-89.

Hachin (A.),

- Existentialisme et phénoménologie. Trois étapes: Husserl-Heidegger, Sartre. Bulletin Cercle thomiste, 1953 (15), 25-32.

Haecht (L.van),

- Le deuxième Colloque international de Phénoménologie. Krefeld 1-3 novembre 1956.

Revue Philosophique de Louvain, 1956 (54),
660-4.

- Les racines communes de la phénoménologie de la psychoanalyse et de l'art contemporain.
Revue Philosophique de Louvain, 1953 (51),
568-590.

Hartmann (Klaus),

- Abstraction and existence in Husserl's phenomenological reduction. The Journal of the British Society for Phenomenology, 1971 (2), n. 1, 10-8.
- Husserls Einfühlungstheorie auf monadologischer Grundlage. Bonn, 1953 (multigraphié).

Held (K.),

- Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. (Phaenomenologica). Den Haag, Martinus Nijhoff. 1966.

Hems (John M.),

- Husserl and/or Wittgenstein. International philosophical Quarterly, 1968 (6), 547-78.

Henrich (D.),

- Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition. Philosophische Rundschau, 1958 (6), 1-26.

Henry (M.),

- L'essence de la manifestation. 2 v., Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

Hering (J.),

- Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee. Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, 1921 (4).
- Edmund Husserl. Souvenirs et réflexions, en Edmund Husserl 1859-1959 . ((Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 26-8.
- La phénoménologie d'Edmond Husserl il y a trente ans. Souvenirs et réflexions d'un étudiant de 1909. Revue Internationale de Philosophie, 1938-9 (1).
- La phénoménologie en France, en L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats Unis. (T.II, Paris, Presses Universitaires

de France, 1950).

- Phénoménologie et philosophie religieuse.
Alcan, Paris, 1926.
- Sub specie aeterni. Réponse à une critique de
la philosophie de Husserl. Revue d'Histoire et
de Philosophie Religieuses, 1927 (7).
- Von den phänomenologischen Bewegungen. Ein
Beitrag zur zeitgenössischen Philosophiegeschichte.
Theologische Zeitschrift, 1946 (2), 292-96.

Herrera Restrepo (D.),

- Crítica de Husserl a las ciencias. Franciscanum,
1964 (6), 159-66.
- El pensamiento husserliano anterior a las Ideas
Franciscanum, 1964 (6), 207-35.
- Teología de la razón y filosofía. Estudio de
un inédito husserliano de 1911. Ideas y
Valores, 1962 (13), 29-42.
- Un primer esbozo de la fenomenología de Husserl.
Revista de Filosofía (México), 1969 (2), 195-207.

Herrmann (F. W. von),

- Husserl und die Meditationen des Descartes.
Frankfurt a.M., Klostermann, 1971.

Hicks (G.D.),

- Sensible Appearances and Material Things, en
Proceedings of the 6 th. International
Congress of Philosophy. (Londres, 1926).
- The Philosophy of Husserl. The Hibbert Journal,
1914 (12),

Hoche (Hans-Ulrich),

- Bemerkungen zum Problem der Selbst- und
Fremderfahrung bei Husserl und Sartre.
Zeitschrift für Philosophische Forschung,
1971 (25), 172-86.
- Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und
synthetische Urteile a priori bei Kant und
bei Husserl. (Monographien zur philosophischen
Forschung, 35). Meisenheim/Glan, Anton Hain,
1964.

Hocking (W.E.),

- From the early days of the Logische Untersuchungen
en Edmund Husserl 1859-1959. ((Phaenomenologica,
4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 1-11.

Hoeres (W.),

- Zum Begriff der verifizierenden Anschauung in Husserls Logischen Untersuchungen. Archiv für Philosophie, 1957 (7), 325-34.
- Zur Dialektik der Reflexion bei Husserl. Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie, 1958 (2), 211-30.

Hohl (H.),

- Geschichte und Geschichtlichkeit. Ein Beitrag zur Spätphilosophie E. Husserls. Philosophisches Jahrbuch, 1961 (69), 101-24.
- Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls (Symposium, 7). Freiburg-München, Karl Alber, 1962.

Holenstein (Elmar),

- Passive Genesis. Eine begriffanalytische Studie (Husserl). Tijdschrift voor Filosofie, 1971 (33), 112-53.
- Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl. (Phaenomenologica, 44).

Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.

Hourton (Jorge),

- Husserl. La fenomenologia y el pensamiento cristiano. Finis Terrae, 1963 (10), n. 40, 187-204.

Hülsmann (H.),

- Der Systemanspruch der Phänomenologie E. Husserls. Salzburger Jahrbuch für Philosophie 1963 (7), 173-86.
- Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl. (Salzburger Studien zur Philosophie, 4). München, Pustet, 1964.

Hyppolite (J.),

- Die fichtische Idee der Wissenschaftslehre und der Entwurf Husserls, en Husserl et la pensée moderne. ((Phänomenologica, 2). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 173-82.
- L'intersubjectivité chez Husserl, en Figures de la pensée philosophique. Ecrits (1931-1968), (I-II (Épiméthée). Paris, Presses Universitaires de France, 1971), 499-512.

Illeman (W.),

- Die vorphänomenologische Philosophie. Leipzig, 1932.

Ingarden (R.),

- Bemerkungen zum Problem "Idealismus-Realismus". Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, 1929.

- De l'idéalisme transcendantal chez E. Husserl. (Trad. J. Taminiaux), en Husserl et la pensée moderne. ((Phaenomenologica, 2). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 205-15.

- Der Streit um die Existenz der Welt. Bd. I: Existential-ontologie. Tübingen, Niemeyer, 1964.

- Edith Stein on her activity as an assistant of Edmund Husserl (Extracts from the Letters of Edith Stein with a commentary and introductory remarks). (English translation by Janina Makota). Philosophy and Phenomenological Research, 1962-1963 (23), 155-175.

- Edmund Husserl, en Z badan nad filozofia wspólna (Dziela filozoficzne). (Warszawa, Poustwowe Wydawnictwo Naukowe, 1963), 301-628.

- Edmund Husserl zum 100 Geburtstag. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1959 (13), 459-63.
- Husserls Betrachtungen zur Konstitution des physikalischen Dinges. Archives de Philosophie, 1964 (27), n. 3-4, 355-407. (rés. en français, 407).
- I compiti attuali della fenomenologia. Archivio de Filosofia, 1957, n. 1-2. (Il compito della fenomenologia), 243-9.
- Innføring i Edmund Husserls fenomenologi. 10 Oslo-forelesninger 1957. Oversatt fra tysk av Per Fr. Christiansen. Oslo, Johan Grundt Tanum Forlag, 1970.
- Le problème de la constitution et le sens de la réflexion constitutive chez Edmond Husserl, en Husserl. Trosième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de Husserl. ((Cahiers de Royaumont. Philosophie n° III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959), 242-64. (Discussion, 265-70).
- Ueber den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl, en Husserl et la pensée moderne. ((Phaenomenologica, 2). La Haye, Martinus

Nijhoff, 1959). 190-204.

- Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie. Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, 1921 (4).
- Über die gegenwärtigen Aufgaben der Phaenomenologie. Archivio di Filosofia, 1957, n. 1-2. (Il compito della fenomenologia), 229-4.

Institut International de Philosophie,

- Tome II: Psychologie, phénoménologie et existentialisme. Paris, Hermann, 1950.

Jacobelli Isoldi (Angela Maria),

- Il tempo in Kant e suoi sviluppi in Husserl e Heidegger. Anno Accademico 1962-63. Roma, Edit. E. De Santis, 1963.

Jeanson (Fr.),

- La phénoménologie. (Notre Monde, 2). Paris, Téqui, 1952.

Janssen (D.),

- Dasein und Wirklichkeit. Eine Einführung in die Seinslehre. 2. Aufl., München, 1942.

Von Begriff des Seins, Verstehen und
Mißverstehen. Zeitschrift für Philosophische
Forschung, 1958 (12).

- Vorstudien zur Metaphysik. Halle, 1921.
- Zur Frage des menschlichen Daseinsfeldes.
Zeitschrift für Philosophische Forschung,
1956 (10).

Janssen (Paul),

- Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur
Diskussion von Husserls Spärwerk.
(Phänomenologica, 35). Den Haag, Martinus
Nijhoff, 1970.

Jolivet (R.),

- Le problème de l'évidence du jugement et
l'évidence antéprédicative d'après Husserl.
Revue de l'Université d'Ottawa (Section
spéciale), 1951 (27), 235-253.
- Phénoménologie, ontologie et transcendance,
en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno
del Centro di Studi Filosofici tra Professori
Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia,
Morcelliana, 1956), 267-72.

Kalinowski (Georges),

- La logique des valeurs d'Edmund Husserl.
Archives de Philosophie du Droit, 1968 (13),
267-82.

Kates (Carol),

- Perception and temporality in Husserl's
phenomenology. Philosophy Today, 1970 (14),
89-100.

Kattsoff (L.O.),

- E. Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie,
erstes Buch. Philosophy and Phenomenological
Research, 1951 (12), 1-139.

Kaufmann (F.),

- Bei Husserl in Göttingen, en Edmund Husserl
1859-1959. ((Phaenomenologica, 4). La Haye,
Martinus Nijhoff, 1959), 40-7.

Kelkel (L.),

- A propos d'un centenaire: E. Husserl (1859-1938).
Les Etudes Philosophiques, 1959 (14), 435-48.
- Husserl et Kant. Réflexions à propos d'une
thèse récente (I. Kern, Husserl und Kant).
Revue de Métaphysique et de Morale, 1966 (71),
154-98.

- Le problème de l'autre dans la phénoménologie transcendente de Husserl. Revue de Métaphysique et de Morale, 1956 (61), 40-52.

Kelkel (L.) y Schéerer,

- Husserl. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. (Philosophes). Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

Kelly (Derek Arthur),

- Metaphysical directives in Husserl's phenomenology. The Modern Schoolman, 1970-1971 (48). 1-18.

Kern (I.),

- Die drei Wege zur transzendental-phaenomenologischen Reduktion Edmund Husserl. Tijdschrift voor Filosofie, 1962 (24), 303-49.
- Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. (Phaenomenologica). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.

Kim (Chin Tai),

- Husserl and the egocentric predicament. (Abstract). The Journal of Philosophy, 1970

(67), 821-22.

Kisiel (Theodore J.),

- Husserl on the history of science, en Phenomenology and the natural sciences. (Evanston, Northwestern University Press, 1970), 66-90.

Kockelmans (Joseph J.),

- A first introduction to Husserl's phenomenology. Pittsburg, Duquesne University Press, 1967.
- De fenomenologische psychologie volgens Husserl. Een historisch-kritische Studie.(Randgebieden, 10). Tiel, Lanoo's-Gravenh., Anna Paulownastraat 73, 1964.
- Edmund Husserl. Een inleiding tot zijn fenomenologie. (Denkers over God en wereld, 5). Tiel, Den Haag, Lanoo, 1963.
- Realisme-idealisme en Husserls phaenomenologie. Tijdschrift voor Filosofie, 1953 (20), 395-44.
- The mathematization of nature in Husserl's last publication, Krisis, en Phenomenology and the

natural-sciences. (Evanston, Northwestern University Press, 1970), 45-67.

Kogan (J.),

- Etica y metafísica en Husserl. Revista de-
Filosofía La Plata, 1962 (11), 42-65.
- Husserl (Enciclopedia del pensamiento esencial). Buenos Aires, Centro Ed. de América Latina, 1967.

Kouropoulos (Pétros),

- Remarques sur le temps de l'homme selon
Heidegger et Husserl (Les Cahiers du Centre
d'Etudes et de Recherches Marxistes). Paris,
Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes,
1967.

Kozak (J.B.),

- Das Wesen des geistigen Intention: das
transzendierende Meinen. Philosophia, 1936
(1).

Kraft (J.),

- Von Husserl zu Heidegger. Kritik der
phänomenologischen Philosophie. 2., erweiterte
Auflage. Frankfurt a. M., Verlag "Öffentliches
Leben", 1957.

Kuhn (Helmut),

- Phänomenologie und Realität. Ein persönlicher Bericht. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1969 (23), 397-402.

Kühndel (Jan),

- Edmund Husserls Heimat und Herkunft. Archiv für Geschichte der Philosophie, 1969 (51), 286-90.

Kumar (Jitenoha),

- Consciousness and its correlatives: Eliot and Husserl. Philosophy and Phenomenological Research, 1967-1968 (20), 332-52.

Kuntz (Paul Grimley),

- Order in language, phenomena, and reality: notes on linguistic analysis, phenomenology, and metaphysics. The Monist, 1965 (49), 107-36.

Kuspit (Donald B.),

- Fiction and phenomenology (Husserl). Philosophy and Phenomenological Research, 1968 (29), 16-33.

- Hegel and Husserl on the problem of the difficulty of beginning philosophy. The

Journal of the British Society for Phenomenology, 1971 (2), n. 1, 52-7.

- Parmenidean tendencies in the epoché (Husserl). Review of Metaphysics, 1964-1965 (13), 739-70.
- The continuity between Kant and Husserl, en Proc. VII th. inter-American Congress Philos., II, 282-7.

Kuypers. (K.),

- Fenomenologie en metafysica. Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, 1959-1960 (52), 143-56.
- La conception de la philosophie comme science rigoureuse et les fondements des sciences chez Husserl, en Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de Husserl. ((Cahiers de Royaumont. Philosophie N° III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959), 72-82.
- La conception de la philosophie comme science rigoureuse et les fondements des sciences chez

Husserl. Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte Psychologie, 1950-59 (51), 225-33.

- Ursprung und Bedeutung des deskriptiven Methode in der Phänomenologie, en Actes du XI ème Congrès International de Philosophie. Bruxelles, 1953. T. XIII. (Louvain, E. Nauwelaerts, 1953), 229-36.

Kwant (R.C.),

- Phenomenologie en ontologie, en Phenomenologie en Wijsbegeerte. (Utrecht u. Brüssel, 1950), 1-25.

Kynast (R.),

- Das Problem der Phänomenologie. Breslau, 1917.

Ladrière (J.),

- Hegel, Husserl, and reason today. The Modern Schoolman, 1959-60 (37), 171-95.

Lafont (Gh.),

- Genèse de la métaphysique (Husserl et l'êtré). Temoignages, 1951 (29), 214-223.

Lain Entralgo (P.),

- El otro en la reflexión fenomenológica, en Lain Entralgo (P.), Teoría y realidad del otro, vol. I (Madrid, Revista de Occidente, 1961), 156-172.

Landgrebe (L.),

- Das Methodenproblem der transzendentalen Wissenschaft vom lebensweltlichen Apriori, en (E. Husserl). Symposium sobre la noción husserliana de la "Lebenswelt". ((XIII Congreso Internacional de Filosofía). México, Universidad Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1963), 25-49.
- Das Problem der phänomenologischen Psychologie bei Husserl, en Akten XIV Inter. Kongr. Philos., II, 151-63.
- Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung. Gütersloh, Mohn, 1963. (Hay traducción española de M.A. Presas. Buenos Aires, Edit. Sud-americana, 1968).
- Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart, en Husserl

et la pensée moderne.((Phaenomenologica, 2).

La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 216-23.

- Geist und Transzendenz des Bewusstseins.
Philosophia, 1936 (1).
- Husserls Abschied vom Cartesianismus. (Edm. Husserl, Erste Philosophie). Philosophische Rundschau, 1961-1962 (9), n. 2-3, 133-77.
- Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la Phénoménologie. Revue de Métaphysique et de Morale, 1964 (69), 365-80.
- Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung. Revue Internationale de Philosophie, 1938-9 (1),
- Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, en Filosofi tedeschi d'oggi, saggi, a cura di Albino Babolin, con una introd. di Felice Battaglia (Saggi, 63). Bologna, Il Mulino, 1967.
- La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendentale?.(Traduction française de M. Henri Colombié). Les Etudes

Philosophiques, 1954 (9), 315-23.

- La signification de la phénoménologie de Husserl pour la réflexion de notre époque. (Trad. de J. Taminiaux), en Husserl et la pensée moderne. ((Phaenomenologica, 2). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 223-9.

- Lettre sur un article de M. Jean Wahl Erfahrung und Urteil de Husserl (Notes sur la première partie de "Erfahrung und Urteil"..) Revue de Métaphysique et de Morale, 1952 (57), 202-203; también en Phénoménologie-Existence, (Paris, Armand Colin, 1953), 205-206.

- Moderne filosofie. (Philosophie der Gegenwart. Uit het Duits vert. door L. Witsenburg). (Aula-boeken, 79). Utrecht, Het Spectrum, 1962.

- Phänomenologie und Geschichte. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1967.

- Phänomenologie und Metaphysik. Marion von Schröder, Hamburg, 1949.

- Phenomenology and Metaphysics, Philosophy and Phenomenological Research, 1949 (10), 197-205.

- Philosophie der Gegenwart. Bonn, 1952
(wiederveröffentlicht in Ullstein Bücher Nr. 166, 1957).
 - Prinzipien der Lehre vom Empfinden. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1954 (8), 195-209.
 - Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie. Studium Generale, 1956 (9), 313-24.
 - The World as a Phenomenological Problem. Philosophy and Phenomenological Research, 1940-41 (1).
 - Von der Unmittelbarkeit der Erfahrung, in Edmund Husserl 1859-1959. ((Phänomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959).
- Landmann (Michael),
- Erkenntnis und Erlebnis. Berlin, 1952.
- Landsberg (P.),
- Husserl et l'idée de la philosophie. Revue Internationale de Philosophie, 1939 (1), n. 2, 938-39.

Langlois (J.),

- Observations sur Husserl et la phénoménologie, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate. 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 148-150.

Lannoy (Chr.),

- Phenomenologie, ontologie en psychologie in het werk van E. Husserl. Tijdschrift voor Filosofie, 1949 (11), 391-416.

Lanteri-Laura (G.),

- L'usage de l'exemple dans la Phénoménologie. Les Etudes Philosophiques, 1954 (9), 57-72.
- La psychiatrie phénoménologique. Fondements philosophiques. (Bibliothèque de psychiatrie). Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

Laporte (J-M.),

- Husserl's critique of Descartes. Philosophy and Phenomenological Research, 1962-1963 (23), 335-352.

Lapp (A.),

- Versuch über den Wahrheitsbegriff mit besonderer Berücksichtigung von Rickert, Husserl und Vaihinger. Erlangen, 1912.

Laszlo (Erwin),

- Beyond scepticism and realism. A constructive exploration of Husserlian and Whiteheadian methods of inquiry. The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.

Lauer (Q.),

- Husserl, la philosophie comme science rigoureuse. Introduction, traduction et commentaire. (Épiméthée). Paris, Presses Universitaires de France, 1955.
- Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité. (Épiméthée). Paris, Presses Universitaires de France, 1955.
- The subjectivity of objectivity, en Edmund Husserl 1859-1959. ((Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 167-74.

The Triumph of subjectivity: an introduction to transcendental phenomenology. (The Orestes Brownson Series on Contemporary Thought and Affairs, N° 1, 1956). New York, Fordham University Press, 1956.

Lavelle (Louis),

- Méditations cartésiennes, en Panorama de doctrines philosophiques. Chroniques philosophiques. (Paris, Albin Michel, 1967), 153-62.

Lazzarini (R.),

- Fenomenologia e intenzione metafisica. en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 49-60.
- Fenomenologia, intenzionalità e problematica degli status. Archivio di Filosofia, 1957, n. 1-2. (Il compito della fenomenologia), 95-115.
- Intenzionalità e istanza metafisica. (Publicazioni dell Istituto di Studi Filosofici Roma. Serie II, N. 3). Roma, Fratelli Bocca, 1954.
- Intervento, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia Morcelliana, 1956), 205-6.

Ledrut (R.),

- Phénoménologie et rationalisme (Husserl).
Critique, 1957 (117), 151-23.

Lee Kwei-Liang,

- La fenomenologia de Husserl (en chino). Taiwan,
1963.

Lehmann, (G.),

- Die deutsche Philosophie der Gegenwart.
Stuttgart, 1943.

- Edmund Husserl, en Geschichte der Philosophie,
XI: Die Philosophie im ersten Drittel des
zwanzigsten Jahrhunderts. Zweiter Teil.
(Sammlung Götschen, 050). Berlin, Walter De
Gruyter, 1960), 24-36.

Leroux (H.),

- Sur la publication complète des Ideen de
Husserl. Les Etudes Philosophiques, 1952 (7),
261-77.

Levin (David Michael),

- Induction and Husserl's theory of eidetic
variation. Philosophy and Phenomenological
Research, 1960 (20), 537-53.

- Reason and evidence in Husserl's phenomenology.
Evanston (Ill.), Northwestern University Press,
1970.

Levinas (E.),

- De l'existence à l'existant. Paris, Fontaine,
1947.
- En découvrant l'existence, avec Husserl et
Heidegger. 2ème. edic., Paris, J. Vrin, 1967.
- Intentionnalité et métaphysique. Revue
Philosophique de la France et de l'Etranger,
1959 (84), n. 4. (Edm. Husserl), 471-9.
- Intentionnalité et sensation. Revue Internationale
de Philosophie, 1965 (19), n. 71-72, 34-54.
- La ruine de la représentation, en Edmund
Husserl 1859-1959. ((Phaenomenologica, 4). La
Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 73-85.
- La théorie de l'intuition dans la phénoménologie
de Husserl. Paris, Alcan, 1930.
- Le permanent et l'humaine chez Husserl. Age
nouveau, 1960 (110), 51-6.

- L'oeuvre d'Edmond Husserl. Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 1940 (129).
 - Réflexions sur la "technique" phénoménologique, en Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de Husserl. ((Cahiers de Royaumont. Philosophe N° III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959), 95-107 (Discussion 132-42).
 - Sur les "Ideen" de E. Husserl. Revue Philosophique, 1929.
 - Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). Nouvelle ed. conforme à la première. Paris, J. Vrin, 1963.
 - Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. (Phänomenologica, 6). 2ème. ed.. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1965.
- Linke (P.F.),
- Niedergangserscheinungen in der Philosophie der Gegenwart. Wege zu ihrer Überwindung. München, Basel, Ernst Reinhardt-Verlag, 1961.

Linschoten (J.),

- Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James.
Ins Deutsche übertragen vom Franz Mönks
(Phänomenologisch. psychologische Forschungen,
3, herausgegeben von C.F. Graumann, ind. J.
Linschoten). Berlin, Walter De Gruyter und Co.,
1961.

Löwit (A.),

- Deuxième Colloque international de
phénoménologie. Les Etudes Philosophiques,
1957 (12), 64-5.
- L'"époché" de Husserl et le doute de Descartes.
Revue de Métaphysique et de Morale, 1957 (62),
n. 4 (Aurour de la phénoménologie), 399-415.
- Pourquoi Husserl n'est pas platonicien. Les
Etudes Philosophiques, 1954 (9), 324-36.
- Sur les "Cinq Leçons" de Husserl. (2de. partie
de la préface de L'idée de la phénoménologie).
Revue de Métaphysique et de Morale. 1971 (76),
226-36.

Löwith (K.),

- Eine Erinnerung an E. Husserl, en Edmund Husserl

1859-1959. ((Phaenomenologica, 4). La Haye,
Martinus Nijhoff, 1959), 48-55.

Lübbe (H.),

- Das Ende des phänomenologischen Platonismus.
Eine kritische Betrachtung aus Anlaß eines
neuen Buches. Tijdschrift voor Filosofie, 1954
(16), 639-666.
- Husserl und die europäische Krise. Kantstudien,
1957-8 (49), 225-37.
- Die geschichtliche Bedeutung der
Subjektivitätstheorie Edmund Husserls. Neue
Zeitschrift für systematische Theologie, 1960
(2), 300-19.
- Positivismus und Phänomenologie (Mach und
Husserl), in Beiträge zu Philosophie und
Wissenschaft. Wilhelm Szilasi zu 70. Geburtstag.
(München, Francke Verlag, 1960), 161-184.

Lugarini (L.),

- La fondazione trascendentale della logica in
Husserl, in Omaggio a Husserl. ((La Cultura, 9).
Milano, Il Saggiatore, 1960), 163-94.

- La problematica husserliana della "filosofia prima". Il Pensiero, 1960 (51), 144-61.
- L'idea della filosofia prima in Husserl. Aut Aut, 1959 (54), 377-393.
- Studi husserliani. Archivio di Filosofia, 1960, n. 1. (Tempo e intenzionalità), 151-60.

Lugo (Elena),

- Dos conceptos de la verdad en las Investigaciones Lógicas de Husserl. Anuario Filosófico, 1970 (3), 169-83.

Luypen (W.),

- La fenomenología es un humanismo. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1967.

Lyotard (J-F.),

- La phénoménologie. (Que sais-je?, 625). 2^{ème}. édition. Paris, Presses Universitaires de France, 1956. (Hay traducción española de Aida Aisenso de Kogan, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1966).

Llambias de Azevedo (Juan),

- La contribución del idealismo fenomenológico a

la restauración del realismo (Husserl).
Cuadernos Uruguayos de Filosofía, 1961 (1),
 23-43.

Llorente (Bertha),

- Résumé de Idées directrices pour une
phénoménologie d'Edmund Husserl. Ideas y
Valores, 1952-3 (2), n. 7-8, 692-706.

Macaun (Christopher),

- Genetic production and the transcendental
 reduction in Husserl. The Journal of the
British Society for Phenomenology, 1971 (2),
 n. 1, 28-34.

Mahnke (D.),

- Eine neue Monologie. Kantstudien, 1917.

Malavassi (G.),

- Presencia de Husserl en Costa Rica. Revista de
Filosofía de la Universidad San José de Costa
Rica, 1962 (3), 275-8.

Malhotra (M.K.),

- Die indische Philosophie und die Phänomenologie
 Husserls. Der Begriff der "Wahrnehmung" in den
 beiden Denkrichtungen. Zeitschrift für

Philosophische Forschung, 1959 (13), n. 2
(Husserl), 339-346.

Meréchal (J.),

- Phénoménologie pure et philosophie de l'action,
en Mélanges J. Maréchal, I. (Paris, 1950),
181-206.

Marina Torres (José Antonio),

- Fenomenología crítica y teoría de la evidencia
en Husserl. Anales del Seminario de Metafísica,
1967, 7-46.

Market (O.),

- El "alter ego". Revista de Filosofía, 1962 (21),
59-63.

- Primacía ontológica del "ordo idearum" en
Husserl. Revista de Filosofía, (19), 185-97.

- Meditaciones husserlianas. El descubrimiento
del plano transcendental (Resumen). Revista de
Filosofía, 1961 (20), 423-426.

Marneffe (J.),

- Bergson's and Husserl's concepts of intuition.
The Philosophical Quaterly, 1960-1961 (33),
169-80.

Martin (G.),

- Heuzeit und Gegenwart in der Entwicklung des mathematischen Denkens (Husserl-Whitehead), en Gesammelte Abhandlungen. Band I ((Kantstudien. Ergänzungshefte, 31). Köln, Kölner Universitäts-Verlag, 1961). 130-50.

Martínez Bonati (F.),

- La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl. (Serie negra, 6). Santiago / Chile, Ediciones de los Andes de la Universidad de Chile, 1960.

Martínez G. (L.),

- El archivo de Husserl en Lovaina. Pensamiento, 1957 (13), 117-3.

Marx (Werner),

- Lebenswelt und Lebenswelten, en Vernunft und Welt, ((Phaenomenologica, 36). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970).

Massullo (Aldo),

- La comunità come fondamento. Fichte, Husserl, Sartre. (Filosofia e pedagogia). Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1965.

- Lezioni sull'intersoggettività. I: Fichte e Husserl. Litografato, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1964 (?).
- Struttura soggetto prassi. Napoli, Libreria Scientifica, 1962.

Maxsein (A.),

- Die Entwicklung des Begriffs a priori von Bolzano über Lotze zu Husserl und den von ihm beeinflussten Phänomenologen. Fulda, 1933.

Mayer-Hillebrand (F.),

- Fr. Brentanos Ursprüngliche und spätere Seinslehre und ihre Beziehungen zu Husserls Phanomenologie. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1959 (13), n. 2, (Husserl), 316-39.

Mays (Wolfe),

- Husserl and phenomenology. Philosophy, 1971 (46), 262-8.
- Husserl on Ryle's review of "Sein und Zeit". The Journal of the British Society for Phenomenology, 1970 (1), 14-5.

Maiz Vallenilla (E.),

- Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl. (Colección de Tesis Doctorales). Caracas, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela. Buenos Aires, Imprenta López, 1956.

Mazzantini (C.),

- Osservazioni sopra la metafisica implicita nella "fenomenologia" e sopra il pressaggio all' "esistenzialismo", in La Fenomenologia. Atti dell' XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 100-117.

McGill (V.I.),

- The Bearing of Phenomenology on Psychology. Philosophy and Phenomenological Research, 1947-48 (4).

Melandri (Enzo),

- Husserl: la filosofia della storia. Genesi e sviluppo di un problema. (Tesi di laurea). Bologna, 1950.
- I paradossi dell' infinito nell' orizzonte fenomenologico, in Omaggio a Husserl. ((La Cultura, 9). Milano, Il Saggiatore, 1960), 61-120.

- Logica e esperienza in Husserl. Bologne, Il Mulino, 1960.

Mende (Gerg),

- Die Geschichte der Philosophie nach den Auffassungen Edmund Husserls. Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena. (Ges. -u. spr. R.), 1964 (13), 243-5.
- L'histoire de la philosophie selon Husserl. Revue de Theologie et de Philosophie, 1965 (98), 65-77.

Merlan (Ph.),

- Idéalisme, réalisme, phénoménologie, en Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de Husserl. ((Cahiers de Royaumont. Philosophie N° III), Paris, Les Éditions de Minuit, 1959), 302-410.
- Time consciousness in Husserl and Heidegger. Philosophy and Phenomenological Research, 1947 (8), 23-54.

Merleau-Ponty (M.),

- Husserl et la notion de natur. (Notes prises au

cours de Maurice Merleau-Ponty), (deux leçons conjointes prononcées les 14 et 25 mars 1957, transcrites par X. Tilliette). Revue de Métaphysique et de Morale, 1965 (70), 257-69.

- Le philosophe et son ombre, en Edmund Husserl 1859-1959. ((Phänomenologica, 4), La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 195-220. También en Signes (Paris, Gallimard, 1960), 105-122.
- Le problème des sciences de l'homme selon Husserl. Paris, 1953.
- Les sciences de l'homme et la phénoménologie. Introduction et première partie: Le problème des sciences de l'homme selon Husserl. (Les cours de Sorbonne). Paris, Tournier et Constans, 1953.
- Phénoménologie de la perception. Paris, Gallimard, 1945.
- Sens et non-sens. Paris, Nagel, 1946.
- Sur la phénoménologie du langage. (Communication au "Colloque International de Phénoménologie", Bruxelles, 1951), en Signes (Paris, Gallimard, 1960), 105-122.

Messerich (Valerius),

- An ap-odictic approach to reality (Husserl).
Franciscan Studies, 1953 (13), n. 2-3, 1-36.

Metz (A.),

- Science et réalité. Préface de Louis de Broglie.
Paris, Société d'Editinn d'Enseignement Supérieur,
1964.

Metzger (A.),

- Der Gegenstand der Erkenntnis. Jahrbuch für
Philosophie und Phänomenologische Forschung,
1925 (7).
- La pregunta fenomenológica por el hombre posible
Trad. de M. Kerkhoff. Diálogos, 1968 (5), n.
11-12, 79-91.
- La situación presente de la fenomenología.
Revista de Occidente, 1928 (65), 177-201.
- Phänomenologie und Metaphysik. Halle, Niemeyer,
1933.

Meyer (R.),

- Descartes, Valery, Husserl. Hamburger Akademische
Rundschau, 1950 (3), 753-769.

Miéville (H.L.),

- Du "Cogito" au transcendantal et au métaphysique.
Revue de Théologie et de Philosophie, 1964
(92). 265-287.

Millán Puelles, (A.),

- El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann. Madrid, C.S.I.C., Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1947.
- La estructura de la subjetividad. Madrid, Rialp, 1967.
- Ontología de la existencia histórica, 2ª ed., Madrid, Rialp, 1955.

Mindán (M.),

- La fenomenología : su función metodológica y sus posibilidades metafísicas, en La Fenomenología. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 142-7.

Minkowsky,

- Introduction à la conférence de M. Tatarkiewicz, en Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de Husserl. ((Cahiers de Royaumont. Philosophe N° III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959), 14-5.

Linozzi (B.),

- L'idealismo fenomenologico di E. Husserl.
Bologne, Soc. editrice "Il Mulino", 1961 (?).
- Saggio di una teoria dell'essere come presenza pura. Bologna, Il Mulino, 1960.

Misch (G.),

- Lebensphilosophie und Phänomenologie eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl. Teubner, Leipzig-Berlin, 1931.

Mohanty (J.N.),

- Edmund Husserl's theory of meaning.
(*Phaenomenologica*, 14). 2^e ed.. The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.
- Fichte's "Science of Knowledge" and Husserl's

phenomenology. The Philosophical Quarterly, 1951 (24), 147-156.

- Husserl's phenomenology an Indian idealism. The Philosophical Quarterly, 1951 (24), 147-156.
- Individual fact and essence in Edmund Husserl's philosophy. Philosophy and Phenomenological Research, 1959-60, 222-30.
- Notas a las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo. Diánoia, 1960 (14), 62-95.
- The "object" in Husserl's phenomenology. Philosophy and Phenomenological Research, 1953-54 (14), 343-53.

Molina (F.),

- The husserlian ideal of a pure phenomenology, en An incitation to phenomenology. Studies in the philosophy of experience. (Edited with an introduction by J.M. Edie. Chicago, Quadrangle Books, 1965).

Monasterio (Xavier O.),

- Paradoxes et mythes de la phénoménologie. Revue de Métaphysique et de morale, 1969 (74), 268-80.

Montero Moliner (F.),

- La teoría de la significación en Husserl y Heidegger. Revista de Filosofía, 1953 (12), 393-426.
- La presencia humana. Ensayo de fenomenología sociología. Madrid, G. del Toro, 1971.
- Notas para una revisión de la fenomenología. Man and World, 1969 (2), 117-38.

Moog (W.),

- Die Kritik des Psychologismus. Archiv für die gesamte Psychologie, (37).

Morandini (F.),

- Fenomenologia e metafisica, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 19-26.
- Conclusione, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 211-5.

Moreau (Joseph),

- Leibniz et la pensée phénoménologique. Archives de Philosophie, 1969 (32), 230-43.

Morrison (James C.),

- Husserl and Brentano on intentionality. Philosophy and Phenomenological Research, 1970-1971 (31), 27-46.

Morrison (James C.) - Stack (George. J.),

- Proust and phenomenology. Man and World, 1968 (1), 604-17.

Mortan (G.),

- Einige Bemerkungen zur Ueberwindung des Psychologismus durch Gottlob Frege und Edmund Husserl, en Atti XII Congr. intern. Filos., vol. XII (Venezia, 1950), 327-34.

Morujão (A.P.),

- A doutrina da intencionalidade na fenomenologia de Husserl. Biblos, 1954 (30), 53-190.
- A doutrina da intencionalidade na fenomenologia de Husserl. Das "Investigações lógicas" às "Meditações cartesianas". (Separata de Biblos, v. XXX). Coimbra, Coimbra Editora, 1955.

- Husserl e a filosofia como ciência rigorosa.
Revista Portuguesa de Filosofia, 1955 (11), n.
 3-4. (Actas do I Congresso Nacional de Filosofia)
 80-90.

- Mundo e intencionalidade. Ensaio sobre o
 conceito de mundo na fenomenologia de Husserl.
 (Instituto de Estudos filosoficos. Serie de
 Filosofia). Coimbra, Universidade de Coimbra,
 1961.

- O "fenómeno puro" ponto de partida da
 fenomenologia de Husserl. Filosofia (Lisboa),
 1957 (4), n. 13, 1-17.

Morra (G.),

- L'etica materiale del valore nel pensiero di
 E. Husserl. Ethica, 1964 (3), 33-46.

Moschetti (A.),

- Fenomenologia pura e metodologia della
 riflessione personale, en La Fenomenologia.
Atti dell'XI Convegno del Centro de Studi
Filosofici tra Professori Universitari
Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956),
 138-41.

Müller (Gustav E.),

- On the historical significance of Husserl's phenomenology. Sophia, 1953 (21), 54-62.

Müller (Max),

- Phänomenologie, Ontologie und Scholastik. Tijdschrift voor Filosofie, 1952 (14), 63-66.

Müller (W.H.),

- Die Philosophie Edmund Husserls nach den Grundzügen ihrer Entstehung und ihrem systematischen Gehalt. Bonn, Bouvier, 1956.

Muñoz-Alonso (A.),

- Fenomenología y metafísica, en La Fenomenología. Acti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 118-20.
- Fenomenología y metafísica en XI Asamblea de Gallarate. Crísis, 1956 (3), 33-9.

Muralt (A. de),

- Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement. Studia Philosophica, 1960 (20), 88-114.

- Époché-Malin Génie-Théologie de la toute puissance divine. Le concepte objectif sans objet. Recherche d'une structure de pensée (Husserl, Descartes, Occam). Studia Philosophica, 1966 (26), 159-97.
- La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano. Trad. de R. Guerra. México, Centro de Estudios Filosóficos. U.N.A.M., 1963.
- La solution husserlienne du débat entre le réalisme et l'idéalisme. Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 1959 (84), n. 4 (Edm.Husserl), 549-52.
- L'elaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques. Revue de Théologie et de Philosophie, 1960 (70), 265-84.
- Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne. Revue de Théologie et de Philosophie, 1958 (8), 188-202.
- L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien. Edition augmentée d'un index.

(Bibliothèque de philosophie contemporaine.
Histoire de la philosophie et philosophie
générale). Paris, Presses Universitaires de
France, 1950.

Murphy (Richard T.),

- A metaphysical critique of method: Husserl and Merleau-Ponty, en The quest for the absolute. F. Adelman, S.J., editor. (Boston College Studies in Philosophy, 1). Chesnut Hill, Boston College; The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.
- Consciousness in Brentano and Husserl. The Modern Schoolman, 1967-1968 (45), 227-41.
- Husserl and the pre-reflexive constitution. Philosophy and Phenomenological Research, 1965-66 (26), 100-5.

Muth (F.),

- Edmund Husserl et Martin Heidegger. München, 1932.

Natanson (Maurice),

- Phenomenology as a rigorous science. International Philosophical Quarterly, 1967 (7), 5-20.

- Phenomenology: A viewing. Methodos, 1959 (10).
- Phenomenology and existentialism: Husserl and Sartre on intentionality. The Modern Schoolman, 1959-60 (37), 1-10.
- Phenomenology from the natural standpoint à reply to van Meter Ames. Philosophy and Phenomenological Research, 1956 (7), 241-245.
- The "Lebenswelt", en Phenomenology: pure and Applied. The first Lexington conference. (Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964), 75-93.

Natorp (P.),

- Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Logos, 1917-18 (7).
- Zur Frage nach der logischen Methode. Mit Beziehung auf E. Husserl "Prolegomena zur reinen Logik". Kantstudien, 1901 (6).

Naville (P.),

- Marx ou Husserl. Revue Internationale de Philosophie, 1946 (3), 227-243; 445-54.

N.B.,

- Compte rendu de: E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie. Rivista di Filosofia, avril-juin, 1951.

Negri (A.),

- Husserl filósofo senza storia?. Giornale Critico della Filosofia Italiana, 1962 (41), 177-93.

Negro (W. del),

- Von Brentano über Husserl zu Heidegger. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1953 (12), 393-426.

Neri (G.D.),

- La filosofia come ontologia universale e le obiezioni del relativismo scottico in Husserl, en Omaggio a Husserl. ((La Cultura, 9). Milano, Il Saggiator. 1960), 67-79.
- Nota su Banfi e Husserl. Aut Aut, 1959 (54), 373-377.

Nieto Arteta (L.E.),

- Husserl y Heidegger. Ciencia y Fe, 1952 (8), n. 31-32, 29-30.

- Husserl y Heidegger: La fenomenología y la analítica de la existencia. Universidad de Antioquia, 1953 (114), 243-62.

Nink (C.),

- Vom Anfang der Philosophie. Scholastik, 1951 (26), 177-190.

Nitta (Y.),

- Sur l'analytique universelle chez Husserl. Bunka (Jap.), 1955 (19), n. 3, 69-90.

Nudler (Oscar),

- La psicología y la crisis de la ciencia según Husserl. Cultura Universitaria, 1967, n. 96-97.

Oesterreicher (John M.),

- Edmond Husserl. Serviteur de la vérité, en Sept philosophes juifs devant le Christ. (Collection "Foi vivante"). Paris, Editions du Cerf, 1955, 93-166.

Oggioni (E.),

- La fenomenologia di Husserl e il pensiero contemporaneo. (Scienze filosofiche). Bologna, R. Fátton, 1963.

Oosthuizen (D.C.S.),

- Die transendentiaal-fenomenologiese Idealisme.
'n Aspek van die Konstitusie-probleem in die
filosofie van Edmund Husserl, en Festschr. H.J.
de Vleeschauwer, (Universiteit van Suid-Afrika,
1960).

Ortega y Gasset (J.),

- El hombre y la gente. Obras completas. vol. VII,
Madrid, Revista de Occidente, 1961, 160-167.

Pao. (C.),

- La psicologia fenomenologica e il problema della
relazione tra inconscio e mondo esterno. Aut-
Aut, 1961 (64), 314-334.
- La psicologia fenomenologica e la fondazione
della psicologia come scienza (Husserl).
Aut Aut, 1963 (74), 7-19.
- L'enciclopedia fenomenologica e il telos
dell'umanità. Aut Aut, 1969 (112), 26-45.
- L'occultamento della Lebenswelt e del
trascendentale in Husserl. Aut Aut, 1960 (59).
- Meditazioni fenomenologiche. Aut Aut, 1950 (47).

- Motivazione, ragione, enciclopedia fenomenologica (E. Husserl, Idee). Aut Aut, 1968 (105-6), 100-28.
- Natura animale, uomo concreto e comportamento reale in Husserl. Aut Aut, 1967 (101), 27-47.
- Per la logica di Husserl. Aut Aut, 1957 (42), 501-505.
- Per lo studio della logica in Husserl. Aut Aut, 1966 (94), 7-25:
- Per una semplificazione dei temi husserliani fino al primo volume di "Idee", en Studi in onore di Arturo Massolo. (A cura di Livio Sichirollo, I-LL). Urbino, Argalia, 1967.
- Per un interpretazione della natura materiale in Husserl. Aut Aut, 1967 (100), 47-73.
De la naturaleza y del ser (5),
- Sobre el concepto de sensación. Revista de Libros, 1913. ((Obras Completas, I), 3ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1953, 245-261.
- Orth (Ernst Wolfgang),
 - Bedeutung, Sein, Gegenstand. Studien zur

Sprachphilosophie Edmund Husserls und Richard
Hönigswalds. (Conscientia, 3). Bonn, Bouvier,
1967.

Osborn (A.),

- Edmund Husserl and his logical investigation.
Cambridge (Mass.), 1949.

Paci (Enzo),

- Attualità di Husserl. Revue Internationale
de Philosophie, 1965 (19), n. 71-72, 5-16.
- Bilancio della fenomenologia, in Bilancio de
la fenomenologia e dell'esistenzialismo.
(Università di Padova. Facoltà di Magisterio).
Padova. Liviana Editr. 1960), 75-87.
(Interventi, 89-95. Risposte e chiarimenti,
97-104.
- Commemorazione di Husserl, in Bilancio della
fenomenologia e dell'esistenzialismo.
(Università di Padova. Facoltà di Magisterio).
Padova, Liviana Editr., 1960), 141-60.
- Commento al manoscritto B III 5 (della
Teleologia di Husserl). Archivio di Filosofia

- 1960, n. 1 (Tempo e intenzionalità), 17-22.
- Coscienza fenomenologica e coscienza idealistica (Husserl). Il Verri, 1960, n. 4, 3-15.
 - Diario fenomenologico. Milano, Il Saggiatore, 1961.
 - Die Lebensweltwissenschaft, en Symposium sobre la noción husserliana de la "Lebenswelt". ((XIII Congreso Internacional de Filosofía). México, Universidad Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1963), 51-75.
 - Doxa e individuazione nella fenomenologia di Husserl. Rivista di Filosofia, 1960 (51), 144-161.
 - Esercizio sull'evidenza fenomenologica. Aut Aut, 1959 (50).
 - Fenomenologia e antropologia. Corso di filosofia teoretica. Anno accademico 1961-62. Appendice: Carlo Sini: Lezioni introduttive al pensiero di Husserl. Milano, La Goliardica, 1962.

- Fenomenologia e oggettivazione (Husserl-Marx).
Giornale Critico della Filosofia Italiana, 1961
(40), 143-52.
- Fenomenologia, psicologia e unità delle scienze
(Husserl). Aut Aut, 1961 (63), 214-34.
- Fondazione e chiarificazione in Husserl. Aut Aut,
1967 (100), 47-73.
- Funzione delle scienze e significato dell'uomo.
Il Saggiatore, Milano, 1963.
- Husserl sempre di nuovo, in Omaggio a Husserl.
(La Cultura, 9), Milano, Il Saggiatore, 1960),
7-27.
- I paradossi della fenomenologia e l'ideale di
una società razionale (Husserl). Giornale
Critico della Filosofia Italiana, 1961 (40),
411-42.
- Il problema del tempo nella fenomenologia di
Husserl. Corso di filosofia teoretica. Anno
accademico 1959-1960. (Università degli studi
di Milano, Facoltà di lettere e filosofia).
Milano, La Goliardica, 1960.

- Il problemi dell'economia e la fenomenologia.
Corso di filosofia teoretica 1962-63. Milano,
La Goliardica, 1963.
- Il senso delle parole. Aut Aut, 1963 (74),
108-11.
- Il senso delle parole. Fenomenologia della
prassi e realtà obiettiva (Husserl). Aut Aut,
1966-1967 (96-97), 153-4.
- Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl.
Aut Aut, 1963 (73), 10-21.
- Introduzione alla fenomenologia. Aut Aut, 1959
(50).
- La fenomenologia come scienza nuova. Aut Aut,
1960 (60).
- La filosofia contemporanea. Milano, Garzanti,
1957.
- La formazione del pensiero di Husserl e il
problema della costituzione della natura
animale. Corso de filosofia teoretica. Anno

accademico 1966-67. (Università degli studi di Milano). Milano, La Goliardica, 1967.

- Relazionismo e significato fenomenologico del mondo (Husserl). Il Pensiero, 1961 (6), 28-51.
- Scienza tecnica e mondo della vista in Husserl. Il Pensiero Critico, 1960, n. 2.
- Struttura temporale e orizzonte storico. Aut Aut 1965 (87), 7-19.
- Sul problema dell'intersoggettività (Husserl). Il Pensiero, 1960 (5), 291-325.
- Sul significato del "platonismo" di Husserl. Acme, 1957 (10), 153-51.
- Sul significato dello spirito in Husserl. Aut Aut, 1959 (54), 345-363.
- Sulla presenza come centro relazionale in Husserl. Aut Aut, 1960 (59).
- Tema e svolgimento in Husserl. Aut Aut, 1966 (95), 7-20.
- Tempo e dialettica in Husserl. Il Pensiero, 1959 (4), 129-50.

- Tempo e percezione. Archivio di Filosofia, 1958, n. 1. (Il tempo), 19-26.
 - Tempo e relazione intenzionale in Husserl. Archivio di Filosofia, 1960, n. 1. (Tempo e intenzionalità), 23-40.
 - Tempo e riduzione in Husserl. Rivista di Filosofia, 1959 (50), 146-79.
 - Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl. (Biblioteca di cultura moderna, 559). Bari, Laterza, 1961.
 - Ueber einige Verwandtschaften zwischen der Philosophie Whiteheads, und der Phänomenologie Husserls. Revue Internationale de Philosophie, 1961 (15), n. 56-57, 23-50.
 - Whitehead e Husserl. Aut Aut, 1965, (84), 7-18.
- Paci (Enzo), Rovatti (Pier Aldo),
- Persona, mondo circostante, motivazione (E.Husserl). Aut Aut, 1968 (105-6), 142-71.

Padovani (U.),

- Intervento, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955.
(Brescia, Morcelliana, 1956), 61-63.

Palacios (Leopoldo E.),

- Ideología pura y fenomenología pura. (De Balme a Husserl). Madrid, Ateneo, 1952; también en El juicio y el ingenio y otros ensayos. Madrid, Editorial Prensa Española, 1967, 103-204.

Pantaleo (Pasquale),

- La direzione coscienza-intenzione nella - - - filosofia di Kant e Husserl. Bari, Artigrafiche Letterza e Polo, 1967.

Patočka (Jan),

- Der Subjetivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer "asubjektiven" Phänomenologie. Philosophische Perspektiven, 1970 (2), 317-34.
- La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récents. Revue Internationale de Philosophie, 1969 (19), n. 71-72, 17-33.

Pazanin (A.),

- Das Problem der Philosophie als strenger Wissenschaft in der Phänomenologie Edmund Husserl. (Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades des Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln). Köln, 1962.

Pedroli (G.),

- Fenomenologia e metafisica. Rivista di Filosofia. 1952 (43), 301-10.
- La fenomenologia di Husserl. (Collezione di filosofia, 14). Torino, Taylor, 1950.
- Realtà e prassi in Husserl, en Omaggio a Husserl, ((La Cultura, 9). Milano, Il Saggiatore, 1960), 195-211.

Pérez Espejo (S.),

- La reducción trascendental y el problema del alter ego en las "Meditaciones cartesianas" de Husserl. (Colección "Lectio Philosophica"). Cartagena, Athenas Ediciones, 1959.

Petit (Philip),

- On the idea of phenomenology (Husserl). Dublin, Scepter Books, 1969.

Petruzzellis (N.),

- Logica e fenomenologia . Rassegna die Scienze filosofiche, 1958 (11), 161-90.

Peursen (C.A. van),

- De tijd bij Augustinus en Husserl. Groningen, J.B. Wolters, 1953.
- Die Phänomenologie Husserls und die Erneuerung der Ontologie. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1962 (16), 409-501.
- Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein. Philosophy and Phenomenological Research, 1959-1960, 180-97.
- Fenomenologie en analytische filosofie. (Wijsgerige verkenningen). Hilversum, W. de Haan; Amsterdam, J.M. Meulenhoff, 1960.
- Fenomenologie en werkelijkheid. (Aula-boeken, 309). Utrecht, Het Spectrum, 1967.
- La notion du temps et de l'Ego transcendantal chez Husserl, en Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royumont, 23 au 30 avril 1957.

L'oeuvre et la pensée de Husserl. ((Cahiers de Royaumont. Philosophe N° III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959), 196-207.
(Discussion, 208-13).

- Phénoménologie et ontologie, en Recontre...
Contributions à une psychologie humaine
dédiées au Professeur F.J.J. Buitendijk.
(Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1957), 308-317.
- Phenomenology and Ontology. Philosophy Today, 1959, 35-42.
- Some remarks on the Ego in the phenomenology of Husserl. (Transl. by J.W.M. Verhaar) en For Roman Ingarden. Nine essays in phenomenology
Introd. de A. Tymieniecka. ('s Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1959).

Piana (G.),

- Accostamento, storicità, tradizione nello Husserl inedito. Aut Aut, 1962 (60), 113-30.
- Esistenza e storia negli inediti di Husserl.
Pref. de E. Paci. Milano, Liguori, 1965.

- Husserl e la cultura cattolica. Aut Aut, 1962 (67).
- I problemi della fenomenologia. (Biblioteca moderna, Mondadori, 620. Sezione filosofia, psicologia e religione). Milano, A. Mondadori, 1966.
- L'inedito husserliano Col. Aut Aut, 1962 (70), 284-93.
- Un'analisi husserliana del colore. Aut Aut, 1966 (92), 21-30.

Picard (N.),

- Gnoseologia pura e fenomenologia trascendentale (Husserl-Zamboni), en Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni. (Milano, Garzanti, 1957), 675-88.
- Le temps chez Husserl et Heidegger. Deucalion, 1946 (1).

Picker (Bernold),

- Die Bedeutung der Mathematik für die Philosophie Edmund Husserls. Philosophia Naturalis, 1961-1962 (7), 266-355.

Pietersma (H.),

- Husserl and Frege. Archiv für Geschichte der Philosophie, 1967 (49), 293-323.
- Husserl's concept of philosophy. Dialogue, 1966 (5), 425-42.
- Intuition and horizon in the philosophy of Husserl (Abstract). The Journal of Philosophy, 1970 (67), 222-3.

Pietra (L.),

- Fenomenologia e marxismo. (Opuscoli di pensiero e libertà, 1), Cologno, Menzese, Editrice Opuscoli, 1964 (?).

Piguet (J.C.),

- De l'esthétique à la métaphysique. (Phänomenologica 3). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959).

Pinillos (Jose Luis),

- La psicología fenomenológica, en varios, Homenaje a Xavier Zubiri. Madrid, 1970.

Piorowski (Henry) O.P.M.,

- The path of phenomenology: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty. Duns Scotus Philosophical Association, 1966 (30), 177-221.

Pivčević (Edo),

- Husserl and Phenomenology. London, Hutchinson University Library, 1970.
- Husserl versus Frege. Mind, 1967 (76), 155-65.

Plessner (H.),

- Bei Husserl in Göttingen, en Edmund Husserl 1859-1959. ((Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 29-39.
- Con Husserl in Göttingen. Eco, febrero 1961, 359-372.
- Husserl in Göttingen. Rede zur Feier d. 100. Geburtstages Edmund Husserls. (Göttingen Universitätsreden. N.R.H., 24). Göttingen, Vandenhoeck, Ruprecht, 1959.
- Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls (1859-1938), en Zwischen Philosophie und Gesellschaft. (Bern, Francke, 1953), 39 ss.

Pöggeler (Otto),

- Hermeneutische und methodische Phänomenologie, an Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. (Köln, Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1969), 321-57.

Poortman (J.J.),

- De spanning in ieder van ons. (R.F. Beerling, Spanningen bij Husserl). Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1963-64 (56), 87-90.

Pousetto (Antonio) S.I.,

- Edmund Husserl: dalla critica alla società alla domanda intorno a Dio. La Civiltà Cattolica, 1970 (121), n. 4, 233-9.

Pos (H.J.),

- Phénoménologia et linguistique. Revue Internationale de Philosophie, 1936-39. (1).
- Problèmes actuels de la Phénoménologie. Paris, Desclée de Brouwer, 1952.
- Valeur et limites de la phénoménologie, en Problèmes actuels de la phénoménologie. (Bruxelles, 1952). 31-52.

Pozzan (A.H.),

- La Krisis nell'ambito delle correnti fenomenologiche europee e americane. De Homine, 1962 (1), n. 2-3, 205-211.

Pradines (L.),

- Le problème de la sensation. Paris, Belles Lettres, 1926.

Presas (Mario A.),

- Husserl en los limites de la genealogia, en Temas de filosofia contemporanea. (Edic. de Emilio Sola López, Alberto Caturelli (IIº Congreso Nacional de Filosofia). Buenos Aires Editorial Sudamericana, 1971), 173-84.

Prezioso (Faustino Antonio),

- L'intenzionalità della coscienza nella fenomenologia di E. Husserl. Rassegna di Scienze filosofiche, 1969 (22), 187-220.
- Nuove prospettive ontologiche della fenomenologia di E. Husserl. Rassegna di Scienze filosofiche, 1970 (23), 22-53.

Prini (P.),

- Fenomenologia, esistenzialismo, filosofia analitica, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 124-6.

Pruier (Thomas),

- Reduction and constitution, en Ancients and moderns. Edited by K. Ryan (Studies in philosophy and the history of philosophy, 5). Washington, The Catholic University of America Press, 1970.

Przywara (E.),

- Fenomenologia, realogia, relazionologia. Archivio di Filosofia, 1957, n. 1-2 (Il Compito della fenomenologia), 27-36.
- Husserl et Heidegger. Les Etudes Philosophiques, 1961 (16), 55-62.
- Phänomenologie, Realogie, Relationologie. Archivio di Filosofia, 1957, n. 1-2 (Il Compito della fenomenologia), 9-26.

Pucci (E.),

- Edmond Husserl, en Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. ((Ouvrage publié sous le direction de M.F. Sciacca). Portraits, V.I. Paris-Milano, Fischbacher-Marzorati, 1964), 771-802.
- Fenomenologia e psicologia, en Omaggio a Husserl. ((La Cultura, 9). Milano, Il Saggiatore, 1960). 227-62.
- Il metodo della riduzione fenomenologica in Husserl, en La Fenomenologia, (Brescia, Morcelliana, 1956), 161-72.

- Il mondo-della-vita e la storia (Husserl).
Rassegna di Scienze filosofiche, 1963 (16),
327-356.

- Io trascendentale e mondo della vita nella
fenomenologia di Husserl. Rassegna di Scienze
filosofiche, 1963 (16), 67-89.

- Intervento, in La Fenomenologia. Atti dell'XI
Convegno del Centro di Studi Filosofici tra
Professori Universitari-Gallarate, 1955.
(Brescia, Morcelliana, 1956), 207-8.

- La fenomenologia contemporanea e il problema
dell'uomo. (Pubbl. dell'Istituto di filosofia
teoretica dell'Università di Napoli, 3), Napoli,
Libreria Scientifica Editrice, 1963.

- Significato e compito della fenomenologia.
Archivio di Filosofia, 1957, n. 1-2. (Il compito
della fenomenologia), 95-115.

- Pucci de Simone (L.),
- La fenomenologia dell'incontro. Sapienza, 1965
(18), 342-57.

Pucciarelli (Eugenio),

- Husserl y la actitud científica en filosofía.

Revista de Humanidades, 1962, 257-260.

- La idea de filosofía en Husserl. Humanitas

(Tucumán), 1960, n. 13, 29-35.

Puligandla (Ramakrishna),

- Similarities between the phenomenologies of Hegel and Husserl. The Philosophical Quarterly, 1965 (16), 127-43.

Rábade Romeo (Sergio),

- El sujeto transcendental en Husserl. Anales del Seminario de Metafísica, 1966, 7-27.

Rabeau (G.),

- La logique d'Edmond Husserl. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1932 (26).

Raggio (Andrés),

- Una ambigüedad en la filosofía del lenguaje de Husserl. Cuadernos de Filosofía, 1968 (8), 313-24.

Raggiunti (Renzo),

- Husserl. Dalla logica alla fenomenologia. Firenze,

F. Le Mounier, 1967.

- Introduzione a Husserl. (I filosofi, 1). Bari, Laterza, 1970.

Reboul (J.),

- Husserl et le Vedanta. Revue de Métaphysique et de Morale, 1959 (64), 320-36.

Redanó (U.),

- Intervento, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 96-101.

Reinach (A.),

- Was ist Phänomenologie?. Mit Vorwort von H. Conrad-Martius. München, Kösel, 1951.

Reiner (H.),

- Sinn und Recht der phänomenologischen Methode, en Edmund Husserl 1859-1959. ((Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 134-47.

- Zur Bedeutung der phänomenologischen Methode in Ethik und Rechtsphilosophie, en Phänomenologie, Rechtsphilosophie, Jurisprudenz. (Frankfurt am

Main, V. Klostermann, 1969), 27-37.

Renzi (E.),

- Criticismo, fenomenologia e problema della relazione interpersonale secondo Ricoeur. Archivio di Filosofia, 1960, n. 1. (Tempo e intenzionalità), 69-97.

- Fenomenologia e ontologia. Aut Aut, 1961 (65),

- Ricoeur e l'Einfühlung husserliana. Il Verri, 1960 (4), 131-5.

Reyer (W.),

- Einführung in die Phänomenologie. Leipzig, 1926.

Ribeiro de Silva (I.),

- O antipsicologismo de Husserl segundo o 1º volume das "Investigações lógicas". Revista Portuguesa de Filosofia, 1962 (18), 278-308.

Ricoeur (P.),

- Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl, en Phénoménologie-Existence. (Paris, Armand Colin, 1953), 23-76.

- Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl. Revue de Métaphysique et de Morale, 1951 (56),

357-394; 1952 (57), 1-16.

- Etudes sur les Méditations Cartésiennes de Husserl. Revue Philosophique de Louvain, 1954 (52), 75-109.
 - Husserl. An analysis of his phenomenology. Trad. de E.G. Ballard y L.W. Embree. Evanston (ILL), Northwestern University Press, 1967.
 - Husserl et le sens de l'histoire. Revue de Métaphysique et de morale, 1949 (54), 206-316.
 - Kant et Husserl. Kantstudien, 1954-55 (46), n. 1.
 - Le sentiment, en Edmund Husserl 1959-1959. ((Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959).
 - Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté, en Problèmes actuels de la phénoménologie. (Bruxelles, 1952), 111-140.
 - Philosophie de la volonté. Paris, Aubier, 1949.
- Richir (Marc),
- Husserl: une pensée sans mesure. Critique,

1969 (25), 778-808.

Riet (G. van),

- Réalisme thomiste et phénoménologie Husserlienne.
Revue Philosophique de Louvain, 1959 (55), 50-92.
- Réalisme thomiste et phénoménologie husserlienne,
en Problèmes d'épistémologie. ((Bibliothèque
philosophique de Louvain, 20). Louvain.
Publications universitaires de Louvain. Paris,
Béatrice-Nauwelaerts, 1960).

Rintelen (F.J.),

- Intervento, en La Fenomenologia. Atti dell'XI
Convegno del Centro di Studi Filosofici tra
Professori Universitari-Gallarate, 1955.
(Brescia, Morcelliana, 1956), 105-7.

Riverso (E.),

- Il valore della logica in Edmondo Husserl.
Sapienza, 1960 (13), 251-6.

Rizo (U.),

- La fenomenología de Husserl. Montezuma, 1950
(104), 27-36.

Robbersrechts (Ludovico),

- El pensamiento de Husserl. (Col. Breviarios, 198). México, Porrúa, 1968.
- Husserl (Clasiques du XXème siècle, 66). Paris, Editions universitaires, 1964.
- Réflexion phénoménologique et réflexion éthique. (J. Nabert et E. Husserl). Les Etudes Philosophiques, 1962 (17), 403-20.

Robert (J.D.),

- Le problème du fondement de la vérité chez Husserl, dans les Logische Untersuchungen et la Formale und transzendente Logik. Archives de Philosophie, 1960 (23), 60d-32.
- Voix et phénomène. A propos d'une ouvrage récent. (J. Derrida, La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl). Revue Philosophique de Louvain, 1960 (66), 309-24.

Rohmer (J.),

- L'intentionnalité des sensations. Esquisse d'une théorie phénoménologique. Revue des Sciences Religieuses, 1950 (24), 53-71.

Roig Gironella (J.),

- Dudas acerca de la noción de "Subjetividad transcendental". Giornale de Metafisica, 1958 (13), 425-38.

Rollin (France),

- La phénoménologie au départ. Husserl, Heidegger, Gaborian. (Trident, 3). Paris, P. Lethielleux, 1967.

Rombach (H.),

- Über Ursprung und Wesen der Frage. Symposion III, Freiburg-München, Alber, 1952.

Romero (F.),

- Descartes y Husserl. La Plata, 1938.
- Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl. Sur, (26).

Rossi (A.),

- Sentido y sinsentido en las "Investigaciones Lógicas". Diánoia, 1960 (6), 91-114.

Rossi (M.),

- Die Entwicklung der Lehre von Husserl. Phänomenologie und Phänomenologismus. Giornale de Metafisica, 1960 (15), 492-500.

Roth (A.),

- Edmund Husserl ethische Untersuchungen.
Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte.
(Phaenomenologica, 7). Den Haag, Martinus
Nijhoff, 1960.

Rouger (Francois),

- La phénoménologie, en La philosophie. De Hegel
à Foucault. Du marxisme à la phénoménologie.
(Paris, Culture, Art, Loisirs, 1969), 370-409.

Rovatti (Pier Aldo),

- "Geist" e "Lebenswelt" nella filosofia di
Husserl. Aut Aut, 1960 (105-6), 44-65.
- Whitehead e Husserl: una relazione. Man and
World, 1968 (1), 507-603.

Rubert y Candau (J.M.),

- El campo básico de la filosofía y la intuición.
Un diálogo con E. Husserl. Verdad y Vida, 1960
(18), 301-21.
- La fenomenología como el saber filosófico
fundamental. Revista de Filosofía, 1956 (15),
106-7.

Ruggiero (G. de),

- Husserl e la "Fenomenologia". La Critica, 1931.

Sainati (Vittorio),

- La fenomenologia o la conclusione della filosofia metafisica, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 172-82.

Salman (D.H.),

- La phénoménologie après Husserl. Révue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1947 (31), 237-40.

Salmerón (Fernando),

- El ser ideal en las "Investigaciones lógicas" de Husserl. Diánoia, 1966 (12), 132-54.

Sancipriano (M.),

- Henri Bergson e Edmund Husserl. Humanitas, 1959 (14), n. 11 (Omaggio a H. Bergson).
- Il logos di Husserl. Genealogia della logica e dinamica intenzionale. Torino, Bottega d'Erasmus, 1962.

- Il mondo, l'io e il tempo nella fenomenologia.
Filosofia e vita, 1960 (1), 74-80.
- Intuizione e possesso nella fenomenologia di
Edmund Husserl, en La Fenomenologia. Atti
dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici
tra Professori Universitari-Gallarate, 1955.
(Brescia, Morcelliana, 1956), 151-60.
- L'ethos di Husserl. Comunicazione intersoggettiva
ed etica sociale. I. Torino, Giappichelli, 1967.
- L'"Urkind" di Husserl (pagine centrali di un
inedito di Husserl, introdotto e tradotto da
M. Sancipriano). Aut Aut, 1965 (36), 7-26.

Sánchez Ortiz de Urbina (Ricardo),

- Conciencia y temporalidad (Un análisis
fenomenológico de Husserl). Aporia, 1965 (1),
356-74.
- Introducción al concepto de verdad en la
filosofía de Husserl. Aporia, 1964-1965 (1),
205-51.

Saraiva (María Manuela),

- L'imagination selon Husserl. (Pha-enomenologica,
34). La Haye, Martinus Nijhoff, 1970.

Sartre (Jean Paul),

- Intentionality: a fundamental idea of Husserl's phenomenology. Trad. de Joseph P. Fell, en J.P. Sartre, perspectives. (Manchester Hochland Ltd., 1970), 4-5.
- La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. Recherches Philosophiques, 1938 (6),
- L'être et le néant. Paris, Gallimard, 1943.
- Structure intentionnelle de l'image. Revue de Métaphysique et de Morale, 1938 (45).
- Une idée fondamentale de la "Phénoménologie" de Husserl: l'Intentionnalité. Nouvelle Revue Française, 1939 (27).

Sauer (F.),

- Über das Verhältnis der Husserl-schen Phänomenologie zu David Hume. Kantstudien, 1931.

Sciacca (G.),

- Esistenza e realtà in Husserl. Bologna, Il Mulino, 1960.

Scrimieri (G.),

- Della Logische Untersuchungen di E. Husserl.
Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia,
1960 (6), 169-204.

- I problemi della logica. Studio sui "Prolegomena zur reinen Logik" di Husserl. Alla luce dei manoscritti inediti degli Archivi Husserl di Louvain. Bari, Tip. Levante, 1956.

- I Sensi della "Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie" di Edmund Husserl e la mia prospettiva filosofica. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1961 (7), 271-34.

- Introduzione allo studio della fenomenologia dello spazio di E. Husserl. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, 1962, 102-162.

- La formazione della fenomenologia di E. Husserl. La Dingvorlesung del 1907. Bari, Edic. Levante, 1967.

- La matematica nel pensiero giovanile di E. Husserl. Bari, F. Cacucci, 1965.

- Problemi di Logica. Studio sui "Prolegomena zur reinen Logik" di E. Husserl. Con l'ausilio dei

manoscritti inediti degli Archivi Husserl di Louvain. Bari, Levante, 1959.

Schapp (w.),

- Erinnerungen an Husserl, en Edmund Husserl 1859-1959((Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 12-25.

- In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Hamburg, Richard Meiner Verlag, 1953.

Scheler (Max),

- Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Niemeyer, Halle, 1916.
- Idealismus-Realismus. Philosophischer Anzeiger, 1927.

Sch  rer (René),

- Clôture et faille dans la phénoménologie de Husserl. Revue de Métaphysique et de Morale, 1968 (73), 334-60.
- La fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl. Trad. de Jes  s Díaz (Biblioteca Hispánica de Filosofía). Madrid, Gredos, 1969.

- Structure et fondement de la communication humaine. Essai critique sur les théories contemporaines de la communication. Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur. 1965.

- Sur la philosophie transcendantale et l'objectivité de la connaissance scientifique. Revue Métaphysique et de Morale, 1957 (62), n. 4 (Autour de la phénoménologie), 436-64.

Schmidt (Hermann),

- Der Horizontbegriff Husserls in Anwendung auf die ästhetische Erfahrung. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1967 (21), 499-511.

Smith (F.J.),

- Being and subjectivity: Heidegger and Husserl, en Phenomenology in perspective. (The Hague, Martinus Nijhoff, 1970).

Schmitt (Richard),

- Husserl's phenomenology. Reconstruction in empiricism. Yale University, 1956.

- Transcendental phenomenology: muddle or mystery? (Husserl). The Journal of the British Society for Phenomenology, 1971 (2), n. 1, 19-27.

- Husserl's transcendental-phenomenological reduction. Philosophy and Phenomenological Research, 1959-60, 230-45.

- Phenomenology and analysis. Philosophy and Phenomenological Research, 1962-1963 (23), 101-110.

Schuhl (P.M.),

- Sur un problème d'édition husserlienne. Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 1966 (91), 497-5.

Schuhmann (Karl),

- Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls. (Phaenomenologica, 42). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971.

- Over de grondslagen van de fenomenologie (Husserl) Tijdschrift voor Filosofie, 1970 (32), 471-86.
(Resumen: Über die Grundlagen der Phänomenologie, 486-7).

- Verschijning en niet- tegenwoordigheid. Derrida over metafysica en fenomenologie. (J. Derrida, La voix et la phénomène. Introduction au

problème du signe dans la phénoménologie de
Husserl). Tijdschrift voor Filosofie, 1968 (30),
 159-63.

Schümmer (Heinz),

- Die Wahrnehmungs- und Erkenntnismetaphysik
Max Schellers in der Stadien ihrer Entwicklung.
Unter besonderer Berücksichtigung der
Beziehungen Schellers zu Husserl. Bonn, 1954.

Schmueli (Efraim),

- Critical reflections on Husserl's philosophy of
 history. The Journal of the British Society for
Phenomenology, 1971 (2), n. 1, 35-51.

Schütz (A.),

- Collected Papers. I. The Problem of Social
Reality. Edited and introduced by Maurice
Natanson - With a preface by H.L. Van Breda.
 (Phänomenologica, 9). Den Haag, Martinus Nijhoff,
 1962.
- Collected Papers II. Studies in Social theory
and introduced by Arvid Brodensen.
 (Phänomenologica, 15). Den Haag, Martinus
 Nijhoff, 1964.

- Collected Papers. III. Studies in Phenomenological Philosophy. Edited by Ilse Schütz. With an introduction by Aron Gurwitsch. (Phänomenologica, 32). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl. Philosophische Rundschau, 1957 (5), 82-107.
- Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Ideas by Edmund Husserl). Philosophy and Phenomenological Research, 1953 (13), 505-514.
- Edmund Husserl's Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Philosophy and Phenomenological Research, 1951 (11), 421-23.
- Edmund Husserl's Ideas, volume II. Philosophy and Phenomenological Research, 1952-1953 (13), 394-413.
- Edmund Husserl's Ideas, volume III. Philosophy and Phenomenological Research, 1952-1953 (13), 506-514.

- Husserl's importance for the social sciences,
en Edmund Husserl 1859-1959. ((Phaenomenologica,
4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 86-98.

- Le problème de l'intersubjectivité
transcendentale chez Husserl, en Husserl.
Troisième Colloque philosophique de Royaumont,
23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de
Husserl. ((Cahiers de Royaumont. Philosophie n°
III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959),
334-365 (Discussion, 366-361).

- Type and eidos in Husserl's late philosophy.
Philosophy and Phenomenological Research, 1959-
1960 (20), n. 2. (Symposium...Husserl), 147-65.

Schwartzmann (Félix),

- Husserl y la ciencia moderna. Revista de
Filosofía (Universidad de Chile); 1959 (6), n.
2 y 3.

Seebohm (Th.),

- Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental
Philosophie. Edmund Husserls transzendental-
phänomenologischer Ansatz, dargestellt im
Anschluss an seine Kant-Kritik. (Abhandlungen

zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 24).
Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1962.

Semerari (G.),

- La "filosofia come scienza rigorosa" e la critica fenomenologica del dogmatismo, in Omaggio a Husserl. ((La Cultura, 9). Milano, Il Saggiatore, 1960), 67-79.
- L'introduzione alla Meditazioni Cartesiane. Aut Aut, 1959 (54), 393-412.

Serrus (Ch.),

- Husserl's Nachwort et Méditations cartésiennes. Les Études Philosophiques, 1931 (5).
- L'oeuvre philosophique d'Edmund Husserl. Les Études Philosophiques, 1930 (4); 1931 (5).

Shetov (L.),

- In memory of a great philosopher: Edmund Husserl. Transl. by G.L. Kline. Philosophy and Phenomenological Research, 1962 (22), 449-71.

Simoes Saraiva (M.M.),

- L'imagination selon Husserl (Diss.). Université

Catholique de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1963.

Sinari (Remakant),

- The method of phenomenological reduction and yoga. Philosophy East and West, 1965 (15), 217-28.

Sinha (D.),

- Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1964 (18), 597-613.
- "Person" in Husserl's phenomenology. The Philosophical Quarterly (India), July 1964, 121-129.
- Phenomenology and positivism. Philosophy and Phenomenological Research, 1962-1963 (23), 562-577.
- Studies in phenomenology. (Phaenomenologica, 30). The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.
- The crisis of science and Husserl's phenomenology. The Journal of the Indian Academy of Philosophy, 1963 (2), 29-30.

- The phenomenology of Edmund Husserl. The Calcutta Review, 1960, 241-250.
- Theory and practice in Indian thought: Husserl's observation. Philosophy East and West, 1971 (21), 255-64.

Sini (Carlo),

- Genesi e costituzione in riferimento al secondo libro die Idee (Husserl), Aut Aut, 1968 (105-106), 91-9.
- Introduzione alla fenomenologia come scienza. Milano, Lampugnani Nigri, 1965.
- La fenomenologia. (Saper tuto, 392/397). Milano, Garzanti, 1965.
- Per una propedeutica fenomenologica. Aut Aut, 1964 (84), 19-51.

Sinn (D.),

- Die transzendente Intersubjektivität bei Edmund Husserl mit ihren Seinshorizonten. (Dissertation), Heidelberg, 1950.

Sjestow (Leo),

- Krisis der zekerheden. Pascal-Dostojewsky-Husserl.
(Uit: Na wesach iowa en Potestas clavium). Vert.
uit het Russisch door C.I. Spruit, 2e dr.
(Parthenonreeks). Bussum, Moussault, 1958.

Smith (F. Joseph),

- Jacques Derrida's Husserl interpretation.
Philosophy Today, 1967 (11), 106-23.

Société Thomiste,

- La phénoménologie. Journées d'Études de la
Société Thomiste, 1932 (1).

Sokolowski (R.),

- Husserl's interpretation of the history of
philosophy. Franciscan Studies, 1964 (24),
261-80.
- Immanent constitution in Husserl's lectures on
time. Philosophy and Phenomenological Research,
1963-1964 (24), 530-551.
- The formation of Husserl's concept of
constitution. (Phaenomenologica, 16). The Hague,
Martinus Nijhoff, 1964.
- The Husserl Archives and the edition of Husserl's

works. The New Scholasticism, 1964 (38), 473-82.

- The logic of parts and wholes in Husserl's Investigations. Philosophy and Phenomenological Research, 1960 (20), 537-53.
- The structure and content of Husserl's Logical investigations. Inquiry, 1971 (14), 310-47.

Solomon (R.C.),

- Sense and essence: Frege and Husserl. International philosophical Quarterly, 1970 (10), 379-401.

Spicker (St. F.),

- Shadworth Hodgson's reduction as an anticipation of Husserl's phenomenological psychology. The Journal of the British Society for Phenomenology, 1971 (2), n. 2, 57-73.

Spiegelberg (H.),

- Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl. Philosophische Hefte, 1936 (5).
- How subjective is phenomenology, en Proceedings of the American Catholic Philosophical Association.

(Washington, The Catholic University of America, 1959), 28-36.

- Husserl's and Peirce's phenomenologies: coincidence or interaction. Philosophy and Phenomenological Research, 1956-57 (17), 164-85.
- Husserl's phenomenology and existentialism. The Journal of Philosophy, 1960 (57), 62-74.
- "Intention" und "Intentionalität" in der Scholastik, bei Brentano und Husserl. Studia Philosophica, 1969 (29), 109-216.
- Notes on the text of Husserl's Syllabus. The Journal of the British Society for Phenomenology, 1970 (1), n. 1, 16-7.
- On the misfortunes of Edmund Husserl's Encyclopaedia Britannica article Phenomenology. The Journal of the British Society for Phenomenology, 1971 (2), n. 2, 77-90.
- Perspektivenwandel: Konstitution eines Husserlbildes, en Edmund Husserl 1859-1959. ((Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 56-63.

- Phenomenology of Direct Evidence. Philosophy and Phenomenological Research, 1941-42 (2).
- Phenomenology through vicarious experience, en Phenomenology: pure and applied. The first Lexington Conference. (Pittsburg, Duquesne University Press, 1964), 105-126.
- The essentials of the phenomenological method, en The phenomenological mouvement. A historical introduction. ((Phaenomenologica, 6). The Hague, Martinus Nijhoff, 1965), 651-701.
- The lost portrait of E. Husserl by Franz and Ida Brentano, en Philomathes. Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan. (Ed. de Robert B. Palmer y Robert Hamerton-Kelly. The Hague, Martinus Nijhoff, 1971).
- The phenomenological mouvement. A historical introduction. Vol. III. (Phaenomenologica, 5). The Hague, Martinus Nijhoff, 1960.
- Über das Wesen der Idee. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1930 (11).

Stefanini (L.),

- Breve raccolta di appunti, preparazione del suo intervento, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 37-40.

Stegmüller (W.),

- Hauptströmungen der Gegenwarts-philosophie. Eine historisch-kritische Einführung. Wien u. Stuttgart, Humboldt Verlag, 1952.

Stein (E.),

- Beiträge zur philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1922 (5).
- Husserl's Phänomenologie und die Philosophie der heiligen Thomas von Aquino. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, (Husserls Festschrift), 1929.

Stern (A.),

- Husserl's phenomenology and the scope of philosophy. Personalist, 1954 (35), 267-84.

Strasser (S.),

- Beschouwingen over't vraagstuk van de apodicticiteit en de kritische verantwoording van de fenomenologie. Tijdschrift voor Filosofie, 1946 (38), 207-211.
- Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls. Philosophisches Jahrbuch, 1958 (1959) (67), 130-42.
- Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserl. Philosophisches Jahrbuch, 1959, 293-311.
- Die doppelte Ich-Spaltung in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls, en Seele und Beseeltes (Vienna, 1955), 45-54.
- Fenomenologieën en psychologieën. Algemeen Nederlands Tijdschrift voor wijsbegeerte en Psychologie, 1962 (55), 1-20.
- Het vraagstuk van t solipsism bij Ed. Husserl. Tijdschrift voor Filosofie, 1945 (7), 3-78.
- Intuition und Dialektik in der Philosophie Edmund Husserls, en Edmund Husserl, 1859-1959. ((Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 140-53.

- La double scission du moi dans la phénoménologie transcendente d'Edmund Husserl, en Le Problème de l'Âme. Etudes sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique. (Trad. par J.-P. Wurtz. Préface de A. de Waelhens (Bibliothèque Philosophique de Louvain, 13) Louvain, Publications Universitaires de Louvain; Paris, Desclée de Brouwer, 1953), 45-54.

- Meditatie over het fenomenologische gezegde: "Alles wat is, is voor mij". Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 1968 (60), 216-26.

- Misère et grandeur du "fait", une méditation phénoménologique, en Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de Husserl. ((Cahiers de Royaumont. Philosophe N° III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959), 170-184. (Discussion, 185-95).

- Phenomenological trends in European Psychology. Philosophy and Phenomenological Research, 1957 (18), 18-34.

- Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen. Berlin, W. de Gruyter, 1964.

- Problemen rondom het begrip der intentionaliteit (E. Husserl). Nederlands Tijdschrift voor Psychologie, 1965 (20), 1-20.

Strenger (I.),

- Influências de Husserl no pensamento justafilosófico brasileiro actual. Revista brasileira de Filosofia, 1959 (9), 569-76.

Szilasi (J.),

- Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls. Tübingen, Max Niemeyer, 1959.

- werk und Wirkung Husserls (Erschienen in Die neue Rundschau, 1959 (70), n. 4), en Philosophie und Naturwissenschaft. ((Delp-Taschenbücher, 347). Bern u. München, Francke, 1961), 115-133.

Taminiaux (J.),

- Le troisième Colloque international de phénoménologie. Royaumont, avril 1.957. Revue Philosophique de Louvain, 1957 (55), 301-44.

- Notes sur une phénoménologie de l'expérience esthétique. Revue Philosophique de Louvain, 1957

(55), 93-110.

Tatarkiewicz (V.),

- Réflexions chronologiques sur l'époque où a vécu Husserl, en Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957. L'œuvre et la pensée de Husserl. ((Cahiers de Royaumont, philosophe N° III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959), 32-62 (Discussion, 63-71).

Tertulian (Nicolás),

- Camil Petrescu e la fenomenologie di Husserl. Aut Aut, 1969 (112), 71-66.

Theunissen (M.),

- Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls. Philosophisches Jahrbuch, 1963 (70), 344-362.

Thévenaz (Pierre),

- La fenomenologia. Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty. Introd. de Jean Brun. Trad. de P. Mura. Roma, Città Nuova, 1969.

- La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl, en Problèmes actuels de la Phénoménologie. (Bruxelles, 1952), 9-30.
 - La question du point du départ radical chez Descartes et Husserl, en L'homme et sa raison. T. I: Raison et conscience de soi. ((Préface de Paul Ricoeur ("Être et penser". Cahiers de philosophie, 46). Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1956), 147-165.
 - Qu'est-ce que la phénoménologie? I: La phénoménologie de Husserl (à suivre). Revue de Théologie et de Philosophie, 1952 (II). 3e. série, 9-30; también en Actes du Colloque International de Phénoménologie. (Bruxelles, avril, 1951).
- Thiel (M.), O.S.B.
- Die phänomenologische Lehre der Anschauung im Lichte der thomistischen Philosophie. Divus Thomas 1932 (1).
 - Wege aus dem geschlossenen System von Husserls Monadologie, en Akten des Brüsseler Internat. Phil. Kongresses, Bd. II, (Bruxelles, 1953).

Thiele (J.),

- Ein Brief Edmund Husserl an Ernst Mach.
Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1965
(19), 134-8.

Thyssen (J.),

- Die Husserlsche Faszination. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1963 (17), 553-565.
- Husserls Lehre von den "Bedeutungen" und das Begriffsproblem (Schlussfolgt). Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1959 (13), n. 2
(Husserl), 163-66.
- Husserls Lehre von den "Bedeutungen" und das Begriffsproblem (Schluss). Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1959, (13), 438-58.
- Wege aus dem geschlossenen System von Husserls Monadologie, en Akten des Brüsseler Internationalen Philos. Kongresses, Bd. II.
(Bruxelles, 1953), 108-194.
- Zur Neubegründung des Realismus in Auseinandersetzung mit Husserl (Schluß folgt). Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1953
(7), 145-70.

- Zur Neubegründung des Realismus in Auseinandersetzung mit Husserl (Schluss). Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1953 (7), 360-85.

Tomassini (Roberta),

- Il paragrafo 64 di Idee II (Husserl). Aut Aut, 1960 (105-6), 183-91.
- Logos di Husserl. Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura, 1963 (57), 202-5.

Toulemont (R.),

- La spécificité du social d'après Husserl. Cahiers Internationaux de Sociologie, 1950 (25), 135-51.
- L'essence de la société selon Husserl. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

Tran Duc Tao,

- La réduction phénoménologique chez Husserl. Deucalion, 1950 (3), 120-42.
- Les origines de la réduction phénoménologique. Deucalion, 1950 (3).

- Les origines de la réduction phénoménologique
chez Husserl. Deucalion, 1950 (3), 128-42.

- Phénoménologie et Materialisme dialectique.
Paris, Miih-Tân, 1951.

Tugendhat (Ernst),

- Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.
Berlin, Walter de Gruyter, 1967.

Turnbull (Robert G.),

- Linguistic analysis, phenomenology, and the
problems of philosophy: an essay in metaphilosophy.
The Monist, 1965 (49), 44-69.

Tymieniecka (Anna T.),

- Phenomenology and science in contemporary
european thought. With a foreword by I.M.
Doehenski. New York, Farrar, Straus; Toronto,
Ambassador, 1962.

Uccelli (A.),

- Problematica husserliana logico-algebraica.
Aut Aut, 1965 (35), 31-45.

Uranga (Emilio),

- Leyendo a Husserl. Revista Mexicana de Literatura, 1957, 41-55.

Uygur (N.),

- Edmund Husserl 'de-Basskasinin Ben'i Problemi. Istanbul, 1958.
- Die Phänomenologie Husserls und die "Gemeinschaft". Kantstudien, 1958-59 (50), 439-60.

Valori (I.),

- Essenza e significato della fenomenologia husserliana. Giornale di Metafisica, 1953 (8), 222-32.
- Evidenza e verità nella fenomenologia husserliana. Aquinas, 1958 (1), 224-40.
- Husserl e Kierkegaard. Archivio di Filosofia, 1953 (2), 191-200; también en Kierkegaard e Nietzsche (Milano-Roma, Fratelli Bocca, 1953), 191-200.
- Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia. (Colloctio philosophica lateranensis, 2). Roma, Desclée et C., 1959.

- Il punto di partenza della filosofia in G. Zamboni ed E. Husserl, en Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni. (Milano, Marzorati, 1957), 667-74.
 - Inediti Husserliani sulla teleologia della storia. Archivio di Filosofia, 1954 (1). (Filosofia della storia della Filosofia), 165-167.
 - Inédits husserliens sur la théologie de l'histoire en La philosophie de l'histoire de la philosophie. (Roma, Istituto di Studi Filosofici, Paris, J. Vrin, 1956).
 - Recenti studi sulla fenomenologia husserliana. Civiltà Cattolica, 1961 (112), n. 1, 276-285.
 - Storia della fenomenologia husserliana, en La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956), 63-84.
- Vancourt (R.),
- La philosophie et sa structure. I. Philosophie et phénoménologie. Paris, 1953.

Vanni-Rovighi (S.),

- Edmund Husserl e la perennità della filosofia, en Edmund Husserl 1859-1959. ((Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 185-94.
- El movimento fenomenologico. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 1946 (6), 226-70.
- Husserl (Maestri del Pensiero). Brescia, La Scuola, 1947.
- Husserliana. Revista di Filosofia Neo-Scolastica, 1957 (49), 54-72.
- Il II^o Colloquio sulla fenomenologia (1-3 novembre, 1956). Ri-vista di Filosofia Neo-Scolastica, 1957 (49), 259-63.
- La fenomenologia di Husserl. Humanitas, 1946 (1), 141-49.
- La teoria dell' intenzionalità nella filosofia di Husserl. Rivista de Filosofia Neo-Scolastica, 1958 (50), 197-211.
- Studi husserliani. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 1963 (55), 522-36.

- Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità, in Omaggio a Husserl. ((La Cultura, 9). Milano, Il Saggiatore, 1969); 47-65.

Varios,

- Autour de la phénoménologie. Revue de Métaphysique et de Morale, 1957 (62), n. 4, 369-400.
- Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo (Relazioni di) E. Garin, E. Paci, P. Prini. (Università di Padova. Facoltà di Magisterio). Padova, Liviana Editr., 1960.
- Centenaire de Bergson et de Husserl. (Articles de A. Joussain, H-U. Asemissen, et K. Mytrowytsch) Archives de Philosophie, 1959 (22), 5-55.
- E. Husserl. Il Verri, 1960, n. 4, (dedicato a Husserl).
- E. Husserl. Aut Aut, 1959 (54), 345-43. (dedicato a Husserl).
- E. Husserl. Zeitschrift für Philosophische Forschung (13), (Heft 2: Erweitertes Heft zum

100. Geburtstag von Edmund Husserl), 163-367.
- Edmund Husserl. Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 1959 (84), n. 4, 433-576.
 - Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe. (Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959.
 - Essays in phenomenology. Edited by M. Natanson. The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.
 - Gedankfeier für den Philosophen E. Husserl. (Universität Freiburg). Universitas, 1959 (14), 993.
 - Husserl. Revue Internationale de Philosophie, 1965 (19), n. 1-2.
 - Husserl and phenomenology today. The Journal of the British Society for Phenomenology, 1970 (1), n. 1.
 - Husserl et la pensée moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit. (Actes du deuxième Colloque

- International de Phénoménologie, Krefeld, 1-3 novembre 1956, édités pour les soins de H.L. - Van Breda et J. Taminiàux). (Phaenomenologica, 2). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959.
- Husserl Symposium (presented at the Western Division meeting of the American Philosophical Association in Minneapolis, May, 1966). International philosophical Quarterly, 1967 (7). 1-44.
- Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de Husserl. (Cahiers de Royaumont. Philosophie N° III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959. ((May traducción española de A. Podetti). Biblioteca de Filosofía , 4). Buenos Aires, Paidós, 1968).
- Il compito della fenomenologia. Scritti di F. Alliney, F. Bianco, S. Breton, C. Fabro, G. Funke, M. de Gandillac, R. Ingarden, R. Lazzarini, A. Plebe, E. Przywara, R. Pucci (Archivio di Filosofia, 1957), n. 1-2. Padova, Cedam 1957.

- La conception de la consciencie chez Kant et chez Husserl. Exposé: Aron Gurwitsch. Discussion: M. M. Berger, Dussort, Hyppolite, André Leroy, Edgar Wolff. Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1960 (54), n. 2, 65-96.
- La Fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari-Gallarate, 1955. (Brescia, Morcelliana, 1956).
- La Phénoménologie. Journées d'études de la Société thomiste de Philosophie. Journée de Juvisy, 12 Septembre, 1932.
- La Philosophie. De Hegel à Foucault. Du marxisme à la phénoménologie. Paris, Culture, Art, Loisirs 1969.
- New essays in phenomenology. Edited by N.M. Lawrence and D.J. O'Connor. Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1967.
- Omaggio a Husserl. Saggi di Antonio Banfi, Enrico Filippini, Giorgio Guzzoni, Leo Lugarini, Enzo Melandri, Guido D. Neri, Enzo Paci, Guido Pedroni, Raffaele Pucci, Giuseppe Semerari, Sofia Vanni-Rovighi. A cura di Enzo Paci (La Cultura, IX).

Milano, Il Saggiatore, 1960.

- Phénoménologie-Existence. Recueil d études par H. Birault, H. L. Van Breda, A. Gurwitsch, E. Levinas, P. Ricoeur, J. Wahl. (Publications de la Revue de Métaphysique et de Morale). Paris, Armand Colin, 1953.

- Phänomenologie, Rechtsphilosophie, Jurisprudenz. Festschrift für Gehart Husserl zum 75. Geburtstag. Edited by Thomas Würtenberger. Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1969.

- Phenomenology and existentialism. Edited by Edward N. Lee and M. H. Mandelbaum. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1967.

- Phenomenology in America. Studies in the philosophy of experience. Edited with and introd. by James M. Edie. Chicago (Ill.), Quadrangle Books, 1967.

- Phenomenology: Pure and Applied. The first Lexington Conference. Erwin W. Sraus, editor. Pittsburg, Duquesne University Press, 1964.

- Phenomenology. The philosophy of Edmund Husserl and its interpretation. Edited by Joseph

J. Kockelmans. New York, Doubleday, 1967.

- Philosophes d'aujourd'hui en présence du droit, Sartre, Husserl, Gabriel Marcel, Teilhard de Chardin, Ernst Bloch, Reinach. (Archives de philosophie du droit, 10). Paris, Sirey, 1965.
- Problèmes actuels de la phénoménologie. Textes de P. Thévenaz, H.J. Pés, P. Ricoeur, E. Fink, M: Merleau-Ponty, J. Wahl. Bruxelles, 1952.
- Symposium on the 100th. anniversary of the birth of Edmund Husserl. Philosophy and Phenomenological Research, 1959-60 (20), n. 2, 147-274.
- Symposium sobre la noción husserliana de la "Lebenswelt". (XIII Congreso Internacional de Filosofía). México, Universidad Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1963.
- Realism and the Background of Phenomenology. Edited by Roderick M. Chisholm. Glencoe, The Free Press, 1960.
- Symposium sobre la noción husserliana de la "Lebenswelt", por J. Gaos, L. Landgrebe, E. Paci,

J. Wild. (XIII Congreso Internacional de Filosofía). México, Universidad Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1963.

- Tempo e intenzionalità. Scritti di E. Husserl, E. Paci, P. Caruso, E. Renzi, F. Bosio, V. Pagone, G. Piana, W. Biemel, L. Lugarini, A. Plebe, F. Bianco, J. Wyrach. (Archivio di Filosofia, 1960, n. 1). Padova, Cedam, 1960.

- The phenomenology of Husserl. Trad. de R.O. Elveton. Chicago, Quadrangle Books: 1970.

Vázquez, (J.A.),

- Las Meditaciones cartesianas de Husserl. Estudios Filosóficos, 1953 (13), n. 4, 53-58.

Veca (Salvatore),

- Implicazioni filosofiche della nozione di ambiente (E.Husserl). Aut Aut, 1966, 105-6.172-82.

Vela (F.)

- Abreviatura de "Investigaciones lógicas" de E. Husserl. Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1949.

Veloso (A.),

- Nas encruzilhadas do pensamento. Vol.II: Sob o signo de Husserl. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1956.

Vélez (Danilo Cruz),

- Vicisitudes del yo en Husserl. Man and World, 1968 (1), 540-62.

Vidorich (Silvana de),

- Husserl in URSS (due libri). Aut Aut, 1968 (107), 104-6.

Villorio (L.),

- La constitución de la realidad en la consciencia pura (El segundo tomo de las Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie de Husserl). Diánoia, 1959 (5), 195-212.
- La "reducción a la inmanencia" en Husserl. Diánoia, 1966 (12), 215-35.
- Presentación, en (E.Husserl). Symposium sobre la noción husserliana de la "Lebenswelt". ((XIII Congreso Internacional de Filosofía). México, Universidad Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos. 1963), 7-18.

Virasoro (R.),

- Introducción al estudio de la fenomenología de Husserl. (Symposium sobre existencialismo ,8). Rosario, Universidad del Litoral. Instituto de Filosofía, 1955.

Virgilio (D.),

- I problemi della psicologia e l'unità del sapere in Dewey e Husserl. Teoresi, 1969 (24), 83-105.
- Le scienze umane e la fenomenologia de Husserl a Merleau-Ponty. Teoresi, 1970 (25), 235-73.

Volkman-Sohluck,

- Husserls Lehre von der Idealität der Bedeutung als metaphysisches Problem, en Husserl et la pensée moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit. ((Phaenomenologica, 2). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 230-4.
- La doctrine de Husserl au sujet de l'idéalité de la signification en tant que problème métaphysique, (trad. de J. Ladrière), en Husserl et la pensée moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit. ((Phaenomenologica, 2). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 241-50.

Voltaggio (F.),

- Fondamenti della logica di Husserl. Milano, Edit. di Comunità, 1965.

Vuillemin (J.),

- Le problème phénoménologique: intentionalité et reflexion. Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, 1959 (84), n. 4 (Edm. Husserl), 471-9.

Waelhens (A. de),

- Actes du VII^{ème}. Congrès des Sociétés de philosophie de langue française. Paris 1956. Voir: vol.II, Psychologie et phénoménologie, 45-100.

- Beschouwing over de historische ontwikkeling van de ervaring van het alter-ego. Tijdschrift voor Filosofie, 1951 (13), 667-685.

- Commentaire sur l'idée de la phénoménologie, en Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de Husserl. ((Cahiers de Royaumont. Philosophe n° III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959), 143-69. (Discussion, 157-69.

- Compe-rendu de Phénoménologie et matérialisme dialectique de Tran-Duc-Tao. Critique, 1952 (56).
- De la phénoménologie à l'existentialisme, en Le Choix, le Monde, l'Existence, (Cahiers du Collège Philosophique, Paris, 1947).
- Descartes et la pensée phénoménologique. Revue Neo-Scholastique de Philosophie, 1938 (46).
- Die Bedeutung der Phänomenologie. Diogenes, 1954, 610-631; también en Les Études Philosophiques 1954 (9). (Nr.1 und 3 sind Husserl gewidmet).
- Die phänomenologische Idee der Intentionalität. (Trad. de R. Boehm), en Husserl et la pensée moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit. ((Phaenomenologica, 2). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 129-42.
- Existence et signification. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1958.
- Fenomenologia e sociologia. (Archivio di Filosofia). Padova, 1951.
- Husserl 1859-1938, en Les Philosophes célèbres. Paris, Ed. d'art Lucien Mazenad, 1956), 322-9.

- Husserl et la phénoménologie. Critique, 1951 (3), n. 55, 1044-57.

- Husserl, Heidegger, Sartre, en Les philosophes célèbres. (Paris, Ed. d'art Lucien Mazenad, 1956) 330-50.

- Kommentaar op Die Idee der Phänomenologie (Husserl). Tijdschrift voor Filosofie, 1957 (19), 602-20 (Résumé en français, 620).

- La phénoménologie du corps. Revue Philosophique de Louvain, 1950 (48), 371-97.

- La philosophie et les expériences naturelles. (Phänomenologica, 9). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962.

- L'idée phénoménologique d'intentionnalité, en Husserl et la pensée moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit. ((Phaenomenologica, 2). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 115-29.

- Phénoménologie et Métaphysique. Revue Philosophique de Louvain, 1949 (47), 366-376.

- Phénoménologie et vérité. Essai sur L'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger.
(Collect. "Epiméthée"). Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
 - Phénoménologie Husserlienne et Phénoménologie Hégélienne, en Existence et signification.
(Louvain, Nauwelaerts. Paris, Nauwelaerts, 1958), 7-29.
 - Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne. Revue Philosophique de Louvain, 1954
(52), 234-49.
 - Phénoménologie et Métaphysique. Revue Philosophique de Louvain, 1949 (47), 366-76.
 - Réflexions sur une problématique husserlienne, de l'inconscient, Husserl et Hegel, en Edmund Husserl 1859-1959. ((Phaenomenologica, 4). La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 221-37.
 - Signification de la phénoménologie. Diogène, 1954, n. 5, 49-70.
- Wagner (Hans),
- Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlaß.

Philosophische Rudschau, 1953-1954 (I), n. 1, 1-22; n. 2-3, 93-123.

Wahl (J.),

- Au sujet des jugements de Husserl sur Descartes et sur Locke, en Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de Husserl. ((Cahiers de Royaumont. Philosophe n° III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959), 119-31. (Discussion, 131-42.)
- Clôture du Colloque phénoménologique, en Husserl Troisième Colloque Philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de Husserl. ((Cahiers de Royaumont. Philosophe n° III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959), 428-32.
- Conclusions du Colloque International de Phénoménologie, en Problèmes actuels de la phénoménologie. (Bruxelles, 1952).
- Husserl, I. (Coll. "Cours photolithographiés"). Paris, Centre de documentation universitaire, 1958.
- Husserl II. (Coll. "Cours photolithographiés").

Paris, Centre de documentation universitaire, 1958.

- Husserl (3 vols.). (Mimeografiado). Paris, Centre de documentation universitaire, 1961.

- Husserl, la "Philosophie première", erste Philosophie. (Les Cours de Sorbonne). Paris, Centre de documentation universitaire, 1961.

- Les aspects qualitatifs du réel. I: Introduction, la philosophie de l'existence. II: Début d'une étude sur Husserl. III: La philosophie de la nature de Nicolăi Hartmann. (Les Cours de Sorbonne). Paris, Centre de documentation universitaire, 1955.

- L'ouvrage posthume de Husserl: la Krisis. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. (Coll. "Cours photolithographiés"). 2 vols. Paris, Centre de documentation universitaire, 1958.

- L'ouvrage posthume de Husserl: la Krisis (3ème partie). La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. (Les Cours de Sorbonne). Paris, Centre de documentation Universitaire, 1961.

- Notes sur la première partie de Erfahrung und Urteil de Husserl. Revue de Métaphysique et de Morale, 1951 (56), 6-34; también en Phénoménologie-Existence. (Paris, Armand Colin, 1953).
- Notes sur quelques aspects de la pensée de Husserl. Revue de Métaphysique et de Morale, 1952 (57), 17-45.
- Notes sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl, en Phénoménologie-Existence. (Paris, Armand Colin, 1953).
- Sur l'introduction à L'être et le néant. Deucalion, 1950 (3).

Waldenfels (Bernhard),

- Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl. (Phaenomenologica, 41). Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971.
- El regreso de Husserl al "mundo de la vida". (Trad. del alemán por Carmen Rodríguez de Gauger). Documentación Crítica Iberoamericana, 1965 (2), 597-601.

- Weltliche und soziale Einzigkeit bei Husserl.
Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1971
(25), 157-71.

Walther (Gerda),

- Bei Edmund Husserl in Freiburg i. Bv., en Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum. (Remagen, Reichl, 1960), 196-220.

Weiler (G.),

- La relation de Husserl à Descartes. (en hebreo, resumen en inglés). Iyyun, 1953 (4), n. 2, 81-100.
- Yasaho shel Husserl le Descartes. (Le rapport de Husserl à Descartes). Iyyun, 1953 (4), n. 3, 149-61.

Welch (E.P.),

- The philosophy of Edmund Husserl. The origin and develop-men of his phenomenology. New York, Octagon Bks., 1965.

Wewel (Meinolf),

- Die Konstitution des transzendenten Etwas im Vollzung des Sehens. Eine Untersuchung im Anschluss an die Philosophie von Hans Lipps und in Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Lehre

vom "intentionalen Bewusstseinskorrelat".

Düsseldorf, M. Wewel, 1960.

Wild (J.W.),

- Husserl's life-world and the lived body, en Phenomenology: pure and applied. The first Lexington Conference. (Pittsburg, Duquesne University Press, 1964), 10-20.
- Husserl's life-world and the lived body, en Symposium sobre la noción husserliana de la "Lebenswelt". ((XIII Congreso Internacional de Filosofía). México, Universidad Autónoma de México, Centro de Estudios Filosóficos, 1963), 77-93:
- L'anthropologie philosophique et la crise des sciences européennes, en Husserl. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957. L'oeuvre et la pensée de Husserl. ((Cahiers de Royaumont. Philosophie n° III). Paris, Les Editions de Minuit, 1959), 271-92. (Discussion, 293-306.).
- Reply to Dr. De Boer, en Phenomenology: pure and applied. (Pittsburg, Duquesne University Press, 1964), 35-42.

- The return to reason. (Essays in Realistic Philos., Chicago, 1953). Philosophische Rundschau, 1953/54, 1, 1-22; 93-123; también en Phénoménologie-Existence. (Paris, Armand Colin, 1953).

Williams (F.),

- Doubt and phenomenological reduction: an appendix to the Natanson-Ames controversy (Husserl). Philosophy and Phenomenological Research, 1957-58 (18), 379-81.

Winance (Eleuthère),

- Logique, mathématique et ontologie comme "mathesis universalis" chez Edmund Husserl. Revue Thomiste, 1966 (66), 410-34.

Winkler (R.),

- Husserls Programm der Phänomenologie und seiner Bedeutung für die systematischen Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1921 (2).

Winthrop (H.),

- The Constitution of error in the phenomenological reduction. Philosophy and Phenomenological Research, 1948-49 (9).

Witschel (G.),

- Zwei Beiträge Husserls zum Problem der sekundären Qualitäten. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1964 (18), 30-49.

Würtenberger (Thomas),

- Zur Phänomenologie der richterlichen Erfahrung bei der Strafzumessung, en Phänomenologie, Rechtsphilosophie, Jurisprudenz. (Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1969), 177-200.

Xirau (J.),

- La fenomenología de Edmundo Husserl. Revista de Pedagogía. Madrid.
- La filosofía de Husserl. (Biblioteca de Filosofía). Buenos Aires, Troquel, 1966.
- Une crise, Husserl et Bergson. Personnaliste, 1946, 27-33; 269-94.

Yamamoto (M.),

- Husserls Ansicht über Kant (en japonés). Philosophy, 1958 (34). (rés. allemand, 22-3).
- Sur le développement de la pensée du dernier Husserl sur la "Lebenswelt", (en japonés). Philosophy, 1959 (37).

- Über die Entwicklung der späteren Gedanken von Husserl, den Begriff "Lebenswelt" als das zentrale Thema betrachtend, (en japonés),
Japón, 1963.

- Why I am interested in phenomenology, en Edmund Husserl 1859-1959. ((Phaenomenologica, 4).
La Haye, Martinus Nijhoff, 1959), 123-33.

- Zaner (Richard M.),
- Critical commentary on Ludwig Laudgrebe: Das Problem der phänomenologischen Psychologie bei Husserl, en Akten XIV. Intern. Kongr. Philos.,
227-30 (2).

- The Problem of embotiment. Some contributions to a phenomenology of the body. (Phänomenologica, 17): Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.

- Zecchi (Stefano),
- Causalità e percezione (E. Husserl). Aut Aut,
1968 (105-6), 66-90.

- Diale-ttica: possibilità e realtà (Husserl). Aut Aut, 1969 (111), 40-72.

- Note di estetica fenomenologica (Husserl).

Aut Aut, 1967 (102), 63-87.

Zeltner (H.),

- Das Ich und die Andern. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie. Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1959 (13), n. 2 (Husserl), 288-315.

Zocher (R.),

- Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. München, 1932.

Zubiri (X.),

- Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923.
- Husserl. La filosofía como ciencia estricta, en Cinco lecciones de Filosofía. (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963), 219-254.

